

महाशय

रामलाल पुरी

आत्माराम एण्ड संस

काश्मीरी गेट, दिल्ली-६

(सर्वाधिकार प्रकाशक के माधोत)

हिन्दी अनुसन्धान परिषद्

दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, के ग्रन्थ

हिन्दी काव्यालङ्कारसूत्र	भाचार्य विश्वेश्वर, स० डॉ० नगेन्द्र १२)
वक्त्रोचितजीवितम्	भाचार्य विश्वेश्वर, स० डॉ० नगेन्द्र १६)
मध्यकालीन हिन्दी कवचित्रियाँ	डॉ० सावित्री सिन्हा ८)
अनुसन्धान के स्वरूप	स० डॉ० सावित्री सिन्हा ३)
हिन्दी नाटक—उद्भव और विकास	डॉ० दशरथ शोभा ६)
सूफीमत और हिन्दी-साहित्य	डॉ० विमलकुमार जैन ८)

आत्माराम एण्ड संस, दिल्ली-६

अमरजोतीसिंह नसवा

सागर प्रेस

काश्मीरी गेट, दिल्ली-६

हमारी योजना

'सूफीमत और हिन्दी-साहित्य' हिन्दी अनुसन्धान परिषद् ग्रन्थमाला का छठा ग्रन्थ है। हिन्दी अनुसन्धान परिषद्, हिन्दी विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, की संस्था है जिसकी स्थापना अक्टूबर १९५२ ई० में हुई थी। इसका कार्य-क्षेत्र हिन्दी भाषा एवं साहित्य-विषयक अनुसन्धान तक ही सीमित है और कार्यक्रम मूलतः दो भागों में विभक्त है। पहले विभाग पर गवेषणात्मक अनुशीलन और दूसरे पर उसके फल-स्वरूप उपलब्ध साहित्य के प्रकाशन का दायित्व है।

गत वर्ष परिषद् की ओर से तीन ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं। 'हिन्दी काव्यालङ्कारसूत्र', 'मध्यकालीन हिन्दी कवयित्रियाँ' तथा 'अनुसन्धान का स्वरूप'। 'हिन्दी नाटक—उद्भव और विकास', 'हिन्दी वशोक्तिजीवित' तथा 'सूफीमत और हिन्दी-साहित्य' हमारे इस वर्ष के प्रकाशन हैं। इन ग्रन्थों में 'हिन्दी काव्यालङ्कारसूत्र' तथा 'हिन्दी वशोक्तिजीवित' आचार्य वामन के 'काव्यालङ्कारसूत्रवृत्ति' तथा आचार्य कुन्तक के प्रसिद्ध ग्रन्थ 'वशोक्तिजीवितम्' के हिन्दी भाष्य हैं। 'अनुसन्धान का स्वरूप' अनुसन्धान के मूल सिद्धान्त तथा प्रक्रिया के सम्बन्ध में मान्य आचार्यों के निबन्धों का सङ्कलन है। 'मध्यकालीन हिन्दी कवयित्रियाँ', 'हिन्दी नाटक—उद्भव और विकास' और 'सूफीमत और हिन्दी-साहित्य' दिल्ली विश्वविद्यालय द्वारा स्वीकृत पी-एच. डी. के गवेषणात्मक प्रबन्ध हैं। इस योजना को कार्यान्वित करने में हमें दिल्ली की प्रसिद्ध प्रकाशन-संस्था—आत्माराम एण्ड सन्स से वाञ्छित सहयोग प्राप्त हुआ है। हिन्दी अनुसन्धान परिषद् उसके अध्यक्ष श्री रामलाल पुरी के प्रति अपनी कृतज्ञता प्रकट करती है।

जगेन्द्र

तार० ७-४-५५ ई०

अध्यक्ष, हिन्दी अनुसन्धान परिषद्

दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

प्रस्तावना

प्रस्तुत गवेषणात्मक प्रबन्ध की रचना स्वर्गीय महामहोपाध्याय डॉ० लक्ष्मोषर जी आश्री के निरीक्षण में हुई थी परन्तु हमारा यह दुर्भाग्य है कि पण्डित जी अपने पार्श्वीर्वाद को फलोभूत देखने के लिए आज इस सहार में नहीं हैं। पण्डित जी आर्य तथा पारसी दर्शनों और हिन्दी-संस्कृत के साथ-साथ उर्दू-फारसी के भी प्रकाण्ड विद्वान् थे। सूफी दर्शन उनका अपना विशिष्ट विषय था और मुझे विश्वास है कि उनके मार्ग-दर्शन में सम्पन्न यह अनुसन्धान अपने औचित्य को सिद्ध करेगा। इस ग्रन्थ में कदाचिन् पहली बार सूफी सिद्धान्तों का हिन्दी-माध्यम से विस्तृत विवेचन प्रस्तुत किया गया है। अनुसन्धाता ने अत्यन्त परिश्रम के साथ वैज्ञानिक पद्धति पर अपने विषय का प्रतिपादन किया है। स्फीमत से सम्बद्ध इतनी प्रभूत और सुविचारित सामग्री कम-से-कम हिन्दी में अग्न्य उपलब्ध नहीं है। अनुसन्धाता ने धागमन और निगमन दोनों शैलियों का उपयोग करते हुए सूफी सिद्धान्त और हिन्दी-साहित्य के पारस्परिक सम्बन्ध का उद्घाटन किया है। प्राचीन काव्य के विषय में उनके निष्कर्षों से असहमत होना प्रायः कठिन ही है परन्तु आधुनिक काव्य के विषय में सम्भव है मेरी भांति औरों को भी उनकी स्थापनाओं के प्रति शंका हो और हो सकता है कि उर्दू को हिन्दी का अंग मानने में भी अनेक विद्वानों को आपत्ति हो परन्तु लेखक का मत भी अपने उग से आदरास्पद है; साहित्य में मतैक्य साधारणतः सम्भव भी नहीं होता।

देश के मान्य विद्वानों द्वारा प्रशंसित और दिल्ली विश्वविद्यालय द्वारा स्वीकृत यह प्रबन्ध अपनी सिद्धि आप ही है, इसे मेरे किसी प्रमाणपत्र की आवश्यकता नहीं है—

महि कस्तूरी गन्ध की चहियतु सवय-प्रमान ।

अन्त में अपनी शुभ कामनाओं सहित डॉ० जैन के इस ग्रन्थ को साहित्य-मर्मज्ञों के समक्ष प्रस्तुत करता हूँ।

नगेन्द्र

आध्यक्ष, हिन्दी विभाग

दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

प्राक्कथन

यह ग्रन्थ दिल्ली विश्वविद्यालय की पी-एच. डी. उपाधि के निमित्त प्रबन्ध रूप में लिखा गया था । उच्चतम उपाधि की सालासा तथा 'एक ग्रन्थ दो काज' के अनुसार हिन्दी-साहित्य को एक तुच्छ उपहार भेंट करने की कामना से मैंने महामहोपाध्याय डॉ० लक्ष्मीधर जी शास्त्री के श्रीचरणों का सुखद आश्रय लिया । उन्हीं की सत्प्रेरणा के परिणामस्वरूप अपनी रुचि के ही अनुकूल मैंने अब तक प्रायः उपेक्षित इस रहस्यात्मक विषय को चुना और अपने बुद्धि-बल के अनुसार उनके आशोर्वाद से इसे यथाविधि सम्पूर्ण किया ।

यह विषय अब तक अपिकांशतः उपेक्षित ही था । यद्यपि आचार्य श्री चन्द्रबली पाण्डे ने 'तत्सव्युक्त ग्रन्थवा सूफीमत' नामक ग्रन्थ में सूफीमत पर विचार किया है परन्तु उन्होंने केवल इसके उद्गम और उद्भास पर ही प्रकाश डाला है । भारतीय सूफीमत और सूफी सन्तों का विवेचन उनकी विषय-परिधि से बाहर रहा है । इसी प्रकार इतिहासकारों तथा अन्य विद्वानों ने सूफीमत के स्वरूप का निदर्शन तो किया है परन्तु सामूहिक रूप से हिन्दी के मान्य सूफी सन्तों की रचनाओं के आधार पर सूफी सिद्धान्तों की खोज नहीं की । प्रस्तुत ग्रन्थ में मैंने इस गुह्यतर विषय को अपनी तुच्छ बुद्धि के अनुसार यथावत् विकसित करने का प्रयत्न किया है । कबीर आदि निर्गुणिए सन्तों तथा भीरा सद्गुरु सगुण भक्तों के काव्य के प्रतिरिक्त मैंने आधुनिक युग के ध्यायावाद और हालावाद आदि को भी सूफी प्रभाव के अन्तर्गत ग्रहण किया है । उपर उर्दू का मूल स्रोत हिन्दी ही है अतः उर्दू-साहित्य पर भी सूफीमत के प्रभाव का विवेचन करते हुए मैंने इसमें शरीरगत के स्थान पर अधिकांशतः हृदीकृत का ही प्रभाव माना है । हिन्दी में यह विषय भी नया ही है । इस प्रकार प्रायः एक नये विषय को ही मैंने अपने शोध-कार्य का विषय बनाया है । परन्तु मेरी उपलब्धि मेरी विद्या-बुद्धि के समान ही प्रत्यन्त सीमित है, फिर भी यदि इसे पढ़कर बाकी अनुसन्धाताओं को थोड़ा-बहुत भी लाभ हा सका तो मैं अपने परिश्रम को सफल मानूँगा ।

मैंने इस विषय को दो भागों में विभक्त-सा कर प्रतिपादित किया है । पहले सूफीमत के विकास से विकास तक का विवेचन किया है, फिर भारतीय वातावरण में पोषित सूफियों की हिन्दी-रचनाओं के आधार पर सूफी-सिद्धान्तों की खोज की है । और अन्त में हिन्दी तथा उर्दू-साहित्य पर उसका प्रभाव निर्धारित किया है । आरम्भ से अन्त तक मैंने वैज्ञानिक पद्धति का ही अवलम्बन किया है । यत्र-तत्र विद्वानों से मतभेद होने पर मैंने विषय को अपने मतानुसार ही व्याख्या

किया है, यथा—श्री निक्लसन आदि विद्वानों द्वारा मान्य सूफी शब्द की व्युत्पत्ति सफ् (ऊन) से न मानकर मैंने ग्रीक शब्द सोफिया (ज्ञान=स०—स्वभास) से मानी है । क्योंकि सूफी भी अन्तर्दृष्टि से ही ईश्वर का अमर रूप में साक्षात्कार करते हैं ।

अन्त में मैं उन विद्वानों का, जिनकी कृतियों का अनुशीलन कर मैंने इस ग्रन्थ को लिखा है, धन्यवाद करता हुआ दिवगत गुरुवर्य डॉ० लक्ष्मीधर जी शास्त्री की पुण्य-स्मृति में भाव-पुष्पाञ्जलि अर्पित करता हूँ, जिनके मार्ग प्रदर्शन द्वारा मैं इस प्रवन्ध के निर्वहण में सफल हो सका । मैं डॉ० नगेन्द्र, अध्यक्ष, हिन्दी-विभाग, दिल्ली विश्व-विद्यालय, दिल्ली, का भी परम आभारी हूँ जिन्होंने प्रुटियों के समुत्सारण में मुझे सामयिक सम्मति देकर हिन्दी अनुसन्धान परिषद्, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, के तत्वावधान में इस ग्रन्थ के प्रकाशन की व्यवस्था की है ।

दिल्ली कालेज

दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

ता० ७-४-५५ ई०

विद्वज्जनानुघर

विमलकुमार जैन

विषयानुक्रमिका

अध्याय	विषय	पृष्ठ
१.	सूफीमत का आविर्भाव	१
२.	उद्भवास	१८
३.	सूफी-आस्था	४३
४.	सूफी-साधना	६३
५.	सूफीमत का भारत-प्रवेश	७६
६.	भक्ति-मार्ग	८२
७.	हिन्दी-साहित्य में सूफी कवि और काव्य	११२
८.	हिन्दी-साध्य में सूफी-सिद्धान्त	१३६
९.	हिन्दी सूफी काव्य में निराकार देव की उपासना	१४६
१०.	सृष्टि	१६५
११.	जीव	१७५
१२.	शुद्ध	१७६
१३.	प्रेम और विरह	१८४
१४.	भारतीय सूफी-साधना	१६८
१५.	आचार	२११
१६.	सूफीमत का हिन्दी-साहित्य पर प्रभाव	२१७
१७.	सूफीमत का उर्दू-साहित्य पर प्रभाव	२४०
१८.	उपगृह्य	२५५
	परिशिष्ट १	२६१
	परिशिष्ट २	२६३
	परिशिष्ट ३	२६४
	परिशिष्ट ४	२६५
	परिणीत ग्रन्थावली—आंगत ग्रन्थ	२६७
	परिणीत ग्रन्थावली—हिन्दी-सम्प्रदाय ग्रन्थ	२७०

सूफीमत और हिन्दी-साहित्य

प्रथम पर्व

सूफीमत का आविर्भाव

विद्वानों ने सूफीमत का व्यवहार मुस्लिम रहस्यवाद के लिए किया है। सूफी शब्द के मूल स्रोत के विषय में बड़ा मतभेद है। अनेक सूफियों, सध्यात्मशास्त्रियों तथा भाषा विज्ञानियों ने इसकी व्युत्पत्ति करते हुए अपने मत प्रकट किये हैं। अधिकांश व्यक्ति इसकी व्युत्पत्ति 'सफा' शब्द से मानते हैं। उनका कहना है कि जो लोग पवित्र थे, वे सूफी कहलाये। कुछ का कथन है कि मदीना में मुहम्मद साहब द्वारा बनवाई मस्जिद के बाहर 'सुफ' अर्थात् चबूतरों पर गृहहीन जिन व्यक्तियों ने प्राकर शरण ली थी तथा जो पवित्र जीवन बिताते हुए ईश्वाराधना में लीन रहते थे, वे सूफी कहलाये। एक दल ने इसका उद्गम 'सफ' (पवित्र) से माना है। उनके अनुसार वे लोग सूफी कहलाये जो निर्णय के दिन पवित्र एवं ईश्वर-भक्त होन के कारण अन्य व्यक्तियों से पृथक् पक्ति में खड़े किये जायेंगे। कोई शरव की 'सुफ' नामक जाति से इसका विकास मानता है। अबू नस्र अबू सर्राज ने लिखा है सूफी शब्द 'सूफ' अर्थात् उन से निकला है।¹ मुहम्मद साहब के परचात् जो यति या सत्यासी उन के वस्त्र धारण करते थे, वे सूफी नाम से प्रसिद्ध हुए। कतिपय व्यक्तियों ने इसकी व्युत्पत्ति ग्रीक शब्द 'सोफिया' (ज्ञान) से की है। इसमें कुछ भ्रमार्थता दृष्टिगोचर होती है, क्योंकि सूफी लोग अनुभवसिद्ध ज्ञान का ही महत्व देते हैं। सोफिया, सूफी और स्वप्न (सम्भूत) शब्दों में बड़ा साम्य भी है। सूफी भी अन्तर्दृष्टि से हृदय में ईश्वरीय प्रकाश का प्रभेद रूप से साक्षात्कार करते हैं।

यह सूफी शब्द मुहम्मद साहब के देहावसान से दो सौ वर्ष पञ्चान् सता में आया जान पड़ता है, क्योंकि सूफीमत का पर्यायवाची शब्द सन्नुफ हिजरी मुन् ३६० ई० में मशहूर सिद्ध में नहीं पाया जाता।² सूफी शब्द का प्रयोग अबू सर्राज मुन् ८६६ ई० में अरबी लेख बसरा के जाहिर³ द्वारा हुआ जान पड़ता है।

1 The author of the oldest extant Arabic treatise on Sufism, Abū Naṣr al-Sarrāj declares that in his opinion the word Sūf is derived from Sūf (Wool). —(*Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. VII, p. 10)

2 *Istisāṭ al-Sūfiyya* p. 16

3 So far as the present writer is aware the first writer, in the world who is Jahiz of Basra (A. D. 800) —(*Encyclopedia of Religion and Ethics* Vol. VII, p. 10)

जामी^१ के अनुसार इस शब्द का प्रयोग सर्वप्रथम ई० मन् २०० से पूर्व कूफा के अबू हाशिम के लिए हुआ था, जो मन् ७७२ ई०^२ में विद्यमान था। अबू कुशैरी के अनुसार हिजरी मन् की द्वितीय शताब्दी में पूर्व अर्थात् मन् २११ ई०^३ में यह शब्द प्रचलित हुआ। पुन पचास वर्ष के अन्दर ईराक के तथा दो सौ वर्ष में सभी मुस्लिम रहस्यवादियों के लिए इसका प्रयोग होने लगा।^४

यह शब्द अबदय आठवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में प्रचलित हुआ परन्तु इसमें अन्त-निहित भावना उनकी ही प्राचीन है जिनका विकसित मानव-तुल्य, क्योंकि सूफी-भावना भी मानव में सदैव से तरंगित रहस्यों की जिज्ञासा का ही परिणाम है। पृष्टि के आदिनाल ने ही मनुष्य प्रकृति के रहस्यों को गोलने की इच्छा करते रहे हैं। मनुष्य भी, में वीन हैं, प्राणियों का मूलस्रोत का है, सूर्य, चाँद और तारे मय हम विज्ञ का संचालन वंश होना है, इत्यादि प्रश्नों का समाधान देस-जातानुसार सदैव से करता रहा है। प्राधुनिक जगत् के सम्पूर्ण देशों के प्राचीनतम इतिहासों पर दृष्टिपान करने में इसी ज्ञान की पृष्टि होती है। प्रागैतिहासिक एवं इतिहास के प्रारम्भिक काल में विभिन्न देशों में अनेक देवताओं की पूजा होती थी। ऋग्वेद के प्रथम मण्डल में ही, 'प्रोक्ष्म पानि मीले पुरोहितम्' इत्यादि वाक्यों में हम अग्नि की वन्दना पाते हैं।^५ इसी प्रकार चीन, जपान, मिस्र, अरब, फिनलैंड, बेबीलोनिया, ग्रीस, रोम तथा कैंट्रिक प्रदेशों के धर्मों के प्राचीनतम रूपों का इतिहास देखने में हमें उनमें बहु-देवतावाद की अस्पष्ट भावना मिलती है। चीनो तो ईसा से लगभग २५०० वर्ष पूर्व देवों के अनिश्चित इन्द्रिय गन्ता^६ को मानने लगे थे। मिस्र-निवासियों के लिए धर्म का प्रयोजन ही ईश्वरी प्रगाद की पाना^७ था।

रोमन लोग भी देव-प्रसाद के प्रतिरिक्त ईश्वरी सर्वोच्च सत्ता में प्रभावित थे। प्लेटो के अनुसार यूनान के प्रादिम निवासियों पृथ्वी, आकाश, सूर्य, चन्द्रमा तथा तारों

^१ —As Jampi states, it was first applied to Abu Hashim of Kufa (ab before 800 A.D.) —(A Literary History of the Arabs, P. 229)

^२ *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. XII, P. 10.

^३ *Literary History of Persia*, P. 417-18.

^४ "Within fifty years it denoted all the mysteries of the Turk, and two centuries later Sufism was applied to the whole body of Muslim mysticism as our term 'Sufi' and 'Sufism' still are to-day. —(Encyclopedia of Islam, P. 531-32)

^५ ऋग्वेद मं १, सूक्त १।

^६ *The Religion of Ancient China*, P. 9.

^७ *The Religion of Ancient Egypt*, P. 11.

^८ *The Religion of Ancient Rome*, P. 35.

को देवरूप समझते^१ थे। 'पुरुष एवेद सर्वम्' ऋग्वेद^२ के इस वाक्य से यह ज्ञात होता है कि भारतीय धर्म भी प्राचीन काल से एक अदृष्ट पुरुषप्रेष्ठ की सत्ता मानने लगे थे।

उपर्युक्त विवेचन से प्रतीत होता है कि सभी देश किसी न किसी रूप में प्रकृति को रहस्यमय देखते रह रहे हैं और इन रहस्यों से प्रभावित हो दैवी अथवा ईश्वरीय प्रभाव को मानते रहे हैं। विभिन्न देशों में उद्भूत आदिम बहु देवतावाद भी अन्त में एकेश्वरवाद में ही पर्यवसित हुआ है यह भी एक निश्चित तथ्य है। विकास का नाम ही उत्थान है अतः मानवीय मन और मस्तिष्क ज्यों ज्यों विकास को प्राप्त हुए त्यों-ही-रह्यो हृदयगत भावनाएँ भी उत्थान को प्राप्त हुईं और विश्व की उस विभूति की योज में लगी जो एक नित्य एक व्यापक रहस्य है। यही कारण है कि नाना भूमियों पर उत्पन्न रहस्यवादियों की वाणी में शब्दों के अतिरिक्त कोई भेद नहीं दीख पड़ता। हमी की एक फारसी गज़ल, जमन रहस्यवादी ऐकहट^३ तथा उपनिषद् का एक वाक्य उसी एक शाश्वत सत्य के उद्घाटन में प्रयत्नशील से दीख पड़ते हैं। केवल भावरण में ही अन्तर है, आत्मा में नहीं। जहाँ गीता^४ यह कहती है कि मेरे परायण हुआ निष्काम योगी सर्व कर्मों को करता हुआ भी मेरे प्रसाद से शाश्वत तथा अक्षय पद को प्राप्त होता है, वहाँ ऐकहट^५ भी यही कहता है कि जो व्यक्ति अपने सम्पूर्ण कर्मों में ईश्वर को ही साथ रखता है तथा जो ईश्वर के अतिरिक्त किसी की अपेक्षा नहीं करता वह ईश्वर से एक रूप हो जाता है। अनेक सूफियों द्वारा की गई सूफीमत की परिभाषाओं से भी यही ज्ञात होता है कि सूफीमत के गर्भ में भी बाह्याचारों के विरुद्ध यही रहस्योन्मुख भावना निहित है।

अबुल हसन अलनरी^६ के अनुसार सूफीमत सत्ता के प्रति घृणा और प्रभु के

^१ Plato says that the earliest inhabitants of Greece like many of the barbarians had for their gods the sun moon earth the stars and heaven. —(The Religion of Ancient Greece P. 17)

^२ ऋग्वेद मं० १०, सूक्त ६०, २।

^३ सर्व कर्माणिपि सदा कुर्वामि मद्व्यपाश्रय।

मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वत पदमव्ययम् ॥ गीता, अ० १८, ५६।

^४ Whoever has a truly and solely God in mind in all things such a man carries God in all his works and in all places within him and God does all his works. He seeks nothing but God nothing appears good to him but God. He becomes one with God in every thought. —(Mysticism East and West, P. 195)

^५ It must never be forgotten that Sufism was the expression of a profound religious feeling—hatred of the world and love of the Lord. —(Literary History of the Arabs, P. 392)

प्रति प्रेम-रूप गम्भीर धार्मिक भावों का प्रकाशन था । जुनेद^१ का कहना है कि तसब्बुफ ईश्वर द्वारा पुरुष में व्यक्तिम्व की समाप्ति और ईश्वरत्व की उद्भुति का नाम है । अल गजाली^२ भी उसी को सफी मानता था जो शान्ति से रहता हुआ ईश्वर में अविराम लीन रहे । शिन्नी^३ ने ईश्वर के अतिरिक्त अस्तित्व विश्व के त्याग को तसब्बुफ कहा है । अल हुजविरो^४ धमनं नरत्व को ही मूर्फीमत कहता है । अबु सईद^५ ने सूफीमत की अनेक परिभाषाएँ करने हुए यह लिखा है कि ईश्वरीय विधि तथा नियम में धैर्य तथा ईश्वरप्रति श्रवणरो पर पूर्ण आत्म-समर्पण तथा अंगीकरण का नाम ही सूफीमत है ।

इन प्रकार विविध व्याख्याओं और परिभाषाओं से यही परिणाम निकलता है कि विधि-विधियों में मुख मोड़ नित्य विश्व में व्याप्त इस वास्तव तथा अमूर्त शक्ति की प्रत्यक्ष सत्य वाक्य मुस्लिम साधकों ने जो रहस्य अभिव्यक्त किये उन्हीं के मानक रूप का नाम सूफीमत है । अतः सूफीमत या तसब्बुफ भी रहस्यवाद ही है जो अन्तर्निहित भावना के मार्गकालिक एवं साधकदेशिक होते हुए भी मूलतः मुस्लिम सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखता है । विश्व में सचाई एक है । रहस्यवाद, चाहे वह सूफीमत हो या ईसाईमत, उसी सचाई के आविष्करण का नाम है । ईश्वर एक है, माय एक है, अतः रहस्यवाद भी एक ही है । मुस्लिम, हिन्दू तथा ईसाई रहस्यवाद का लक्ष्य एक ही है । नाना रूपों में सभी साधक उसी एक परम विभूति की साधना करते हैं । हाँ, साधन भिन्न हो सकत है । गीता^६ में भी ऐसा ही कहा है । वास्तव में सम्पूर्ण भाव का ऐक्य ही रहस्यवाद का मौलिक या तात्त्विक सिद्धान्त है । इसमें ईश्वरीय वैभव के प्रकाशन में अपनी अयोग्यता जान मनुष्य इन्द्रिय और मन को वशीभूत कर ध्यान में उस दिव्य प्रकाश की भाँगी लेता है । यह वह अविनाशमान अनुभव है जिसमें

१ "Tasawwuf" said Junaid "is this that God should make thee die from thyself and should make thee live in him" - (*A Literary History of the Arabs*, P. 392)

२ "To be a Sufi" he said "means to abide continuously in God and to live at peace with men" - (*Al Ghazzali the Mystic*, P. 101)

३ Abu Bakr Shibli has said "Tasawwuf is renunciation, i.e., guarding oneself against seeing other than God in both the worlds. - (*Islam Sufism* P. 29)

४ "Sufism is an Essence without form" says an ancient Sufi of the 11th century, Al Hujwiri in his great work the Kashf Al Mahjuf - (*The Sufi Quarterly*, P. 112)

५ "Sufism is patience under God's commanding and forbidding and acquiescence and resignation in the events determined by divine providence" - (*Studies in Islamic Mysticism* P. 49)

६ योग्यदेवता भवति यजते अदयामिता ।

तेऽपि मामेव की तेऽय यजत्यपि धिपूर्वम् ॥ गीता, अ० ६, श्लोक २३ ।

ईश्वरीय भायरूपता अपनी चरम सीमा पर होनी^१ है । कहना होगा कि यह एक ऊर्ध्वमुखी अन्त प्रवृत्ति है । इसका सम्बन्ध न दर्शनशास्त्र से है और न तत्वज्ञान से । न यह कोई चित्तिष्टि जातीय भावना की वही जा माली है और न चमत्कार । यह तो वह ईश्वरोन्मुख आत्म-गमन है जिसमें देवी प्रेम का पूर्ण परिपाक होता है । रोमन कैथोलिक लेखकों^२ ने इसे दारीरिक विधान का अतिमानुषी गमन कहा है । सूफी भी उसे ही एक सूफी कहते हैं जो अनन्त में अग्रसर होता जाता है, जिसे अपने पथ प्रदर्शक द्वारा लक्ष्य ज्ञात हो गया है, जो विरही होता हुआ भी आनन्द-भग्न है और जो सत्तार से मुख मोड़ सृष्टि स्रोत की ओर मुड़ गया है ।

यस रहस्यवाद की भाँति सूफीमत भी केवल आदर्शवाद से कोई सम्बन्ध नहीं रखता । आदर्शवाद सम्पूर्ण भेदों को मानता है जब कि रहस्यवाद उन्हें मिटा^३ देता है । आदर्शवाद के साथ-साथ बौद्धिकवाद भी इसके क्षेत्र से बाहर है । क्योंकि बौद्धिकवादियों के लिए ईश्वर केवल ज्ञानरूप होता है जब कि रहस्यवादियों के लिए प्रेमरूप । आदर्शवाद तथा बौद्धिकवाद दोनों में ममत्व की प्रधानता होती है जब कि एक सूफी अपने को अपने प्रियतम में खा देता है । इस सूफीमत की हम धर्म की चरम सीमा यह सकते हैं, क्योंकि धर्म^४ एक मानसिक झुकाव है जो इन्द्रिय बोध तथा तर्क-बुद्धि से स्वतन्त्र हो विविध नाम एवं रूपों में मनुष्य का ईश्वर का परिचय कराने में योग्य बनाता है । धर्म भी तभी जीवित रहता है जब वह ईश्वर में कन्द्रित हो और जब यह आत्म-केन्द्रित होता है तभी नाश को प्राप्त होता है । श्रीद्विबवान^५ हगल ने रहस्य-मय प्रवृत्ति को धर्म व तीन तत्त्वों में से एक तत्त्व माना भी है । इस प्रकार सूफीमत केवल आदर्शवाद से परे तथा बौद्धिक स्तर को आचार न बनाना हुआ एक धर्म है जिसमें रहस्य के प्रकटन का प्राधान्य होता हुआ भी चमत्कार को कोई स्थान नहीं है । चमत्कार तो इन्द्रजाल या मन्त्रयोग का ही अभिधान है । इन्द्रजाल में अदान की भावना होती है जब कि रहस्यवाद^६ में प्रदान की । रहस्यवाद में सकल्प इन्द्रिय

^१ Mysticism has been described as a 'religious experience in which the feeling of God is at its maximum of intensity' — (F. Caird *The Evolution of Theology (in the Greek Philosophers)* Studies in early Mysticism in the near and Middle East P. 2)

^२ In Roman Catholic writers 'mystical phenomena' means "supernatural suspensions of physical law" — (Christian Mysticism P. 3)

^३ *The Theory of Mind as Pure Act* P. 266 67

^४ *Lectures on the Origin and Growth of Religion* P. 92

^५ *The Philosophy of the Mystics* P. 100

^६ The fundamental difference between the two is this: Magic wants to get, mysticism wants to give — (Mysticism, P. 70)

जगत के ऊपर चढ़ने के लिए उत्कृष्ट भावों से मिला होता है जिसमें आत्मिक प्रेम द्वारा प्रेम के उम नित्य तथा अन्तिम विषयभूत पदार्थ से मिल जाये जिसकी मत्ता हृदय में अन्तर्दृष्टि द्वारा जानी जाती है । जादू में भी मन्त्र का उद्भाव होता है परन्तु इसमें सर्वज्ञ इन्द्रियागम्य ज्ञान के लिए उन्मत्त अभिलाषा में बुद्धि में मिला होता है । सादृश दोनो में होती है परन्तु एक में हृदय की भूरा है तो दूसरे में बुद्धि का बिलास ।

इस मीमांसा से यह स्पष्ट है कि मानव-मन निसर्गत एक मा है जो सदा आत्मा के मूल की ओर में प्रवृत्त या अग्रवृत्त रूप में विचल रहता है । मुस्लिम साम्रिकों के हृदय में भी यही भावना देश-काल के साधन पाकर उद्बुद्ध हुई और अन्त में मूफी-मत के रूप में समाज के समक्ष आविर्भूत हुई । यद्यपि कुरान में रहस्यवाद के बीज विद्यमान थे तथापि इस्लाम के अनुसार कुरान की देवी अन्य मानते हुए भी व्यावहारिक दृष्टि से हम उसे देश-काल के प्रभाव से अछूना नहीं मान सकते । अतः मूफीमत के आविर्भाव में कारणों को खोजने में पहले इस्लाम से पूर्व तथा पश्चात् के वातावरण का पर्यालोचन करना परम आवश्यक है ।

इस्लाम से पूर्व अरब के लोग पूर्ण आग्यवादी थे । इस विचार ने उनमें मृत्यु के प्रति घृणा तथा मनुष्य-जीवन के लिए पूर्ण अवहेलना उत्पन्न कर दी थी । मति-पूजा, मधर्प, भ्रष्टाचार, बहु विवाह, दूतनीडा तथा गुरा-सेवन आदि धर्मेन कुप्रथाएँ विद्यमान थी जो यहूदी तथा ईसाई प्रभाव के प्रतिरिक्ता भी अपनी छाप लगाये हुए थी । ईसा से पाँच सताब्दी पूर्व ही यहूदी लोग अरब में प्रवेश कर गये थे । वहाँ पर निश्चित रूप से जम जाने पर उन्होंने अपना धर्म प्रचारित किया । ईसा से पूर्व तीसरी सताब्दी में अरब के दक्षिण प्रान्त यीमन के बादशाह धू-नबास^१ ने इस धर्म की बीदा ली और पुन धीरे धीरे यह सम्पूर्ण अरब में अधिकांशत एक मान्य विश्वास हो गया । ३० लक्ष्मीधर^२ शास्त्री ने भाषा-विज्ञान के आधार पर यह सिद्ध किया है कि इस्लाम से पूर्व दक्षिणी अरब और यीमन की सम्प्रदाय का उद्गम भारतीय था । उदाहरणतः यहूदी शब्द यरुशलेम या जेरुसलेम उसी शब्द वर्ण से सम्बन्ध रखते हैं जिससे लोमिल शब्द दोलम या चेरम^३ । इसी प्रकार "रब", "धम्माल", "वनोडिया" आदि शब्दों से

^१ About the third century B.C., the King of Yemen, Dhu Nawas by name embraced Judaism. — (Muhammad the Prophet, P. 24)

^२ Indeed the pre-Islamic culture of South Arabia and Yemen was imported from South India, directly, or through the ancient Sumerian culture of Mesopotamia that was of Indian origin, and through the Harranian culture of the Medians who were Aryans' — (Sah Barakatulla's Contribution to Hindu Literature, Introduction, P. 3)

मानता दिखाते हुए उन्होंने यह सिद्ध किया^१ है कि भारतवर्ष ही मेसोपोटामिया और अरब की सम्यता का स्रोत था । भारत की चेरा जाति का नेता अग्राहम भारतीय सम्यता को अरब में ले गया था । “इस्लाम” शब्द की व्युत्पत्ति से भी यही ज्ञात होता है कि यह इस्लम से मिलता जुलता है जिसका अर्थ उत्तम धर्म है और जो अग्राहम की परम्परा से सम्बन्ध रखता था । उत्तरी अरब के लोगों का निवास आदम से ही माना गया है^२ जो अग्राहम (इब्राहिम) के पुत्र इस्माईल का वंशज था ।

इसके अतिरिक्त बौद्ध प्रचारक भी ईसवी सन् से पूर्व ही मिथ्र, ऐलेग्जेंड्रिया आदि स्थानों पर पहुँच चुके थे जिनका यहूदियों पर पर्याप्त प्रभाव पड़ा था । रमन^३ के अनुसार किलन्तीन में भी ईसा से पूर्व ही बौद्ध प्रचार प्रारम्भ हो गया था । ईसा से दो सौ पचास वर्ष पूर्व अर्थात् अशोक के समय से ही यूनान तक बौद्ध धर्मियों की पहुँच हो चुकी थी । अशोक के एक शिलालेख से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि उसने यहूदी तथा यूनानी राजा एडीओकस से सन्धि^४ की थी । प्रत्यक्ष या अत्यक्ष रूप से जैन-प्रभाव भी पड़ा था, क्योंकि ईसाई सन्तो एक सूफियों में उनी परिधान अर्थात् सादा वस्त्र की प्रथा हमें जैन एक बौद्ध मत के अपरिग्रह सिद्धान्त के प्रभाव का ही परिणाम जान पड़ता है जो वहाँ ईसाइयों से पूर्व ही विद्यमान था । इससे हम इस परिणाम पर आते हैं कि बौद्ध धर्म ने यहूदी जीवन पर छाप अंकित कर आगे भक्ति प्रधान ईसाई धर्म के सन्मस्त जीवन का द्वार खोला होगा ।

अरब तथा उसके समीपवर्ती देशों में इस प्रकार ईसा के पूर्वकाल से ही अरबी, यहूदी तथा भारतीय विद्वांसों का सम्मिश्रण हो गया था । ईसा की तीसरी शताब्दी में ईसाई प्रचारकों ने अरब में पग रखे और नजरान^५ में आकर बसे । ईसाई साधु इतस्तत् भ्रमण करते तथा हनीफ लोगों को मूर्ति-भूजा के त्याग और एकेश्वरवाद की शिक्षा देते थे । साथ ही सन्मस्त जीवन की अपनाने के लिए उत्साहित करते थे और सादा वस्त्र एवं अनेक प्रकार के भोजनों से निवृत्ति की शिक्षा भी देते थे ।

मुहम्मद साहब के जन्म के समय तक अरब में ईसाई धर्म यहूदी प्रभाव को समाप्त कर चुका था परन्तु अभी सत्कार विद्यमान था । स्वर्ध पैगम्बर साहब पर ईसाइयों का प्रभाव पड़ा था । अरब में अनेक जातियों ने अधिक या न्यून अंश में ईसाई धर्म का स्वीकार कर लिया था । मुहम्मद साहब का अनेक ईसाइयों से परिचय

^१ *Sah Bara' atulla's Contribution to Hindi Literature, P 31a 318*

^२ *A Literary History of the Arabs, P 15*

^३ “Roman also traces of this Buddhist propagandism in Palestine before the Christ era.” (*Hindulism in Christianity* don P 75)

^४ *Usta Rahasya (Hindi Ed., P 392)*

^५ *Muhammad the Prophet, P 2a*

या । अर्बासोनिया से भाये हुए कुछ दाम तो उन्हीं के यहाँ मृत्यु^१ थे । कुरान^२ में भी यहूदियों की निन्दा और ईसाइयों की प्रशंसा मिलती है ।

अनेक बातों में विभिन्नता पाते हुए भी हम इस प्रभाव का प्रत्यक्ष दर्शन कुरान में पाते हैं । आदम का निषिद्ध फल व भक्षण से स्वर्ग से निष्कासन, शतान का आदम की पूजा न करने के अपराध में स्वर्ग में पतन, नूह, अब्राहम आदि पैगम्बरों का प्रेरण, पवित्र पुस्तकें, रश्क देव तथा निर्णय का दिन ये सब बातें बतलाती हैं कि इस्लाम ईसाईमत के बिना मर्माप है और उनमें कितनी समानताएँ हैं । प्रार्थना के सम्बन्ध में इस्लाम में जो नियम तथा आदेश हैं उनका मूल स्रोत भी ईसाई^३ ही है । हाँ, एक बड़ा भेद हम पाते हैं कि मुहम्मद साहब सग्यस्त जीवन के लिए भी अधिवाहित रहता उपयुक्त नहीं समझते, तथापि यह निश्चिन्तप्राय है कि यतिधर्म ईसाइयों से ही अधिनागत आई थी जो हमारे विचार में मूलतः बौद्ध और जैन मत की देन थी । नस्टारियन ईसाई का विवाह का बड़ा महत्व दते थे और सन्तानोत्पत्ति आवश्यक समझते थे । ईसाइया^४ की भाँति इस्लाम^५ में भी एकस्वराद को माना । परन्तु इस एकस्वराद का प्रकाश में जहाँ ईसाईमत आध्यात्मिकता से भौतिकता का निरूपण करता था वहाँ इस्लाम भौतिक रूप में अध्यात्म का निरूपण करता था । ईसाइयों का अवतारवाद मुसलमान और ईसाइयों में संघर्ष का कारण हुआ ।

यह पहलू कहा जा चुका है कि इस्लाम से पूर्व अरब में बहु विवाह प्रचलित था । वह प्रथा मुसलमानों में भी आई । ईसाईमत इस विषय में प्रभाव न डाल सका । अनेक मूछ मण्डलियाँ भी यों तथा श्व-दासियों का भी प्रचार था, जिनके द्वारा रति को प्रदीप्ति मिल रही थी । माषको ने इस रति-भाव का श्व-शरक कर दिया जिसमें कुरान में वर्णित, ईश्वर सबका है, विश्व के मार घर्म सभी एक की आराधना करते हैं, भिन्न भिन्न रूपों में वही किसी महापुरुष^६ द्वारा सद्ज्ञान प्रचारित करता है अतः

^१ *The Life of Moïomet, P 10-6*

^२ "Thou wilt find the most vehement of mankind in hostility to those who believe (to be) the Jews and the idolaters. And thou wilt find the nearest of them in affection to those who believe (to be) those who say 'Lo! We are Christians.' That is because there are among them priests and monks and because they are not proud. — (The Glorious Quran 5, 82)

^३ "Muhammad's regulations and injunctions with regard to prayer also suggest a Christian origin. — (Studies in the Early Mysticism in the Near and Middle East P 13)

^४ "For there is one God." — (The Holy Bible I Timoth J Chapter 2, 5)

^५ "Allah is the creator of all things and He is the One, the Almighty." — (The Glorious Quran 5, 15)

^६ "And for every nation there is one religion." — (The Glorious Quran 5, 14)

दृश्य भिन्नरूपता नगण्य है, इन निदाघो ने उदारशक्तियों के हृदय में विश्व-बन्धुत्व उत्पन्न कर बड़ा योग दिया। आगे चलकर यही रतिभाव सूफीमत का आधार बना। सूफी साधकों ने इसी सासारिक प्रेम को दैवी प्रेम की सीढ़ी माना।

मुहम्मद साहब के जीवन का अध्ययन हमें बतलाता है कि वे ससार से विरक्त भी थे। ससार का अन्तर्द्वन्द्व उन्हें कभी-कभी विकल कर देता था और वे एकान्त चिन्तन में लीन रहते थे। चालीस वर्ष की अवस्था से कुछ पूर्व वे हेरा की गुफा में चले जाते थे और कई दिनों पर्यन्त ईश्वरीय ध्यान में निमग्न रहते^१ थे। सन ६०६ ई० रमजान के दिनों में एक रात उसी गुफा में उन्हें ईश्वरीय प्रेरणा प्राप्त हुई। उनमें दैवी गिरा अवतरित हुई। कुरान उसी का परिणाम है। उन्होंने अपने को ईश्वर का प्रतिनिधि घोषित कर दिया। हेरा की गुफा का यही चिन्तन भावी सूफीमत के चिन्तन का प्राथमिक आधार बना। इस प्रकार धादि सूफियों को अन्तिम रसूल के जीवन में सूफीमत का बीज मिले। कुछ सूफियों का कथन^२ है कि सूफीमत का आदम में बीज धपन हुआ, नूह में प्रकट हुआ, इब्राहीम में कली खिली, मूसा में विकास हुआ, एवं मसीह में परिपाक और मुहम्मद में फलागम हुआ।

मुहम्मद साहब के अतिरिक्त उनके समय में ही मक्का के पैतालीस आदिमियों ने सासारिक जीवन का त्याग कर दिया था और वे ध्यान में लीन रहते^३ थे। वान फ्रमर^४ के मतानुसार इस्लाम में एकान्तवास की प्रथा को इस्लाम से पूर्व ईसाई प्रभाव से ही उत्तेजना मिली थी। मुहम्मद साहब के जीवन-काल में ही लोग उपर्युक्त विभिन्न विश्वासों तथा सस्कृतियों के सम्मिश्रण से, प्रधानतः ईसाई प्रभाव से पवित्र जीवन बिताने के महत्त्व को समझने लगे थे। ईश्वरीय प्रेरणा की प्राप्ति के पश्चात् उन्होंने जिस धर्म का भण्डा अपने हाथों में लिया वह शीघ्र ही इस्लाम के नाम से धरत तथा अन्योन्य पार्श्ववर्ती देशों में प्रसरित हो गया। इस कार्य सिद्धि के लिए उन्होंने साम और दण्ड दोनों नीतियों का आश्रय ले विधिमियों को परास्त कर इस्लाम के मार्ग को निष्पण्ट्य बना दिया। इस विषय में मुसलमान रूखों का कथन है कि रसूल ने इस्लाम का प्रचार और प्रसार तलवार के बल पर नहीं किया बल्कि उन्होंने अप्रत्याचार और कुप्रथाओं का उन्मूलन करने के लिए ईश्वरीय इच्छा और कार्य को ही सम्पादित किया।

^१ *Muhammad the Prophet*, P. 53

^२ तसदुफ़ ग्रन्थों सूफीमत, पृष्ठ ४।

^३ *Islamic Sufism* P. 15 16

^४ "Can we trace the origin of these early excluses?" Von Kremer (*Heu och*, P. 67) considers this type as a native Arab growth developed from pre-Islamic Christian influence — (*Arabic Thought and its Place in History*, P. 155)

हमें यहाँ पर यह विवाद नहीं करना है कि मुहम्मद साहब ने इस्लाम को तलवार के तल पर फैनाया या नहीं, हमें तो यह देखना है कि इस्लाम की मूल भावना क्या थी। यह तो बहुदेवतावाद, भवनारवाद एवं तात्कालिक कुरीतियों के विरुद्ध एवं उद्भूत मोर्चा था जिसके ममज्ञ यहुदी, ईसाई तथा अन्य मतावलम्बी न ठहर सके। मुहम्मद साहब ने भूतिपूजा का घोर विरोध किया और एक परमात्मा की आराधना का उपदेश^१ दिया। उन्होंने ईश्वर में विश्वास, प्रार्थना, जकात (दान), उपवास तथा मक्का की यात्रा को इस्लामी जीवन का अंग बना दिया। ये इस्लाम के पाँच स्तम्भ कहलायें। मुहम्मद साहब की शिक्षाओं में हनीफ लोगों का पूरा हाथ दृष्टि-गोचर होता है, जिन्होंने^२ ईसाइयों से इन शिक्षाओं को ग्रहण कर मुहम्मद साहब पर अत्यधिक प्रभाव डाला था। उन्होंने बतलाया कि प्रार्थना द्वारा आराधना की स्थापना करो^३, ईश्वरीय मार्ग में जो कुछ तुम व्यय करोगे उसका पूर्ण प्रतिफल तुम्हें मिलेगा^४, उपवास बुराई से आत्मरक्षा^५ करता है। कुरान के आदिमवि काल रमजान में इस उपवास का विशेष महत्त्व बतलाया।

इस्लाम के इन पाँच स्तम्भों को यद्यपि सूफियों ने पूर्णरूपेण ग्रहण न किया तथापि उन्होंने अपने को मुसलमान कहा और कुरान की अद्भुत ईश्वरीय प्रेरणा मानकर उपवास आदि पर विश्वास किया। उन्होंने मुहम्मद साहब के इन आदेशों में से ईश्वरीय विश्वास, दान और उपवास को अपनाया, यद्यपि इनमें भी आगे अनेक परिवर्तन हुए। हज के स्थान पर उन्होंने मानस यात्रा को उचित समझा और प्रार्थना का महत्त्व मानते हुए भी ध्यान को अधिक श्रेष्ठ माना।

इस प्रकार हम देखते हैं कि सूफीमत अथवा तसव्वुफ के आविर्भाव में पैगम्बर साहब की शिक्षाओं एवं उनके निजी व्यक्तित्व ने पर्याप्त सहयोग दिया। कुरान में ईश्वर के ऐक्य (तीहीद) पर बड़ा बल दिया गया है। मुहम्मद साहब द्वारा इस सिद्धान्त

^१ "Those who believe do battle for the cause of Allah, and those who disbelieve do battle for the cause of idols."—(*The Glorious Quran* S 4, 75)

^२ *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol II, P 200

^३ "Recite that which hath been inspired in thee of the Scripture, and establish worship" —(*The Glorious Quran*, S 22, 45)

^४ "Whatsoever ye spend in the way of Allah, it will be repaid to you full, and ye will not be wronged" —(*The Glorious Quran*, S 3, 60)

^५ "O ye who believe! Fasting is prescribed for you even as it was prescribed for those before you, that ye may ward off evil" —(*The Glorious Quran*, S 2, 18)

का प्रतिपादन कोई नवीन वस्तु नहीं था बरन् वैदिक^१ तथा ईसाई^२ एवेस्वरवाद का ही यह प्रतिरूप था। अस्तु, हमें इससे कोई सात्पर्य नहीं, परन्तु इतना अवश्य मानना पड़ता है कि ईश्वर का जो स्वरूप कुरान में वर्णित है, उसमें सूफियों ने लिए रहस्यवाद के बीज विद्यमान थे। ईश्वर एक^३ है, दयालु है, सर्वव्यापक है, और सर्वज्ञ^४ है। सावापृथ्वी में जो कुछ है, उसी का है और अन्त में सभी पदार्थ उसी को लौट जाते^५ हैं। सासारिक जीवन केवल भ्रमपूर्ण सुप्त^६ है। ईश्वर अनन्त सौन्दर्यमय^७ है। अल्लाह उन्हें प्यार करता है जो भले^८ हैं और जो भ्रम हैं उनमें लिए वह बठोर दण्डदायी^९ है। प्रारम्भ में ईश्वरोन्मुख प्रवृत्ति का प्रधान कारण कुरान में वर्णित ईश्वरीय भय ही हुआ। साथ ही ईश्वरीय वैभव, उसकी सार्वजनीनता और अनन्त सौन्दर्य भी साधकों के लिए परम आकर्षण और प्रेम के निमित्त बने। प्रेम करना नैसर्गिक है फिर भी सूफियों को कुरान में अल्लाह के भय की प्रधानता होते हुए भी प्रेम की प्रति मात्रा मिली। अल्लाह रसूल प्रार्था आदर्श पुरष को विशेष प्यार करता है इसी-लिए मुहम्मद साहब को (हबीबुल्ला) अल्लाह का प्यारा कहा गया है तथा चन्ही के प्रीत्यर्थ उसने विश्व का निर्माण भी किया है। यही कारण है कि सूफी ईश्वर को भय का कारण न मानकर प्रेम का पात्र मानते हैं। ईश्वर के इस वैभव के समक्ष बाह्याचार आडम्बर से ज्ञात हुए अत विचार-स्वातन्त्र्य का आना स्वाभाविक था। परन्तु यह विचार-स्वातन्त्र्य दण्डभय से प्रथम दाने दाने प्रसरित हुआ।

कुछ लेखकों का विश्वास है कि सूफीमत का मूल स्रोत कुरान ही है, जिसका रहस्यपूर्ण अर्थ केवल सूफियों ने हृदय में ही प्रकाशित हुआ था। मुस्लिम परम्परा ने इसमें महत्त्वशाली भाग लिया। यही कारण है कि निक्लसन^{१०} आदि विद्वानों ने बाह्य

१ 'पुरुष एवेद सर्वम्' ऋग्वेद १०, ७, ६०, २।

२ 'For there is one God and one mediator between God and men, the man Christ Jesus'—(*The Holy Bible Timothy, Ch 2, 5*)

३ 'Your God is one God, there is no God save Him, the Beneficent the merciful'—(*The Glorious Quran, S 2, 163*)

४ 'Allah is All embracing, All knowing'—(*The Glorious Quran, S 2 261*)

५ 'Unto Allah belongeth whatsoever is in the heavens and whatsoever is in the earth, and unto Allah all things are returned'—(*The Glorious Quran, S 3, 109*)

६ 'The life of this world is but comfort of illusion'—(*The Glorious Quran, S 3, 185*)

७ 'Allah is infinite beauty'—(*The Glorious Quran, S 57, 4*)

८ 'Allah loveth those who are good'—(*The Glorious Quran S 3, 146*)

९ 'Allah is severe in punishment'—(*The Glorious Quran, S 3, 11*)

१० "Sufism is at once the religious philosophy and the popular religion of Islam."—(*Studies in Islamic Mysticism, P. 65*)

प्रभाव मानते हुए भी सूफीमत को इस्लाम का धार्मिक सत्त्वज्ञान बनसाया । डी० वं मेवडोनल के अनुसार मुस्लिम धार्मिक विचारधारा, परम्परा, बुद्धि और रहस्य प्रभाव इन तीन तन्वों से बनी हुई थी । ये तीनों ही मुहम्मद साहब के मस्तिष्क की उपर्यो अतः मूर्तियों का रहस्यवाद^१ भी निःसन्देह मुस्लिम विचारधारा में गूँथा गया । मुहम्मद साहब की मृत्यु सन् ६३२ ई० में मदीना में हुई । यह भावदय प्रतीत हुआ कि मुस्लिम समाज का नेतृत्व किसी के हाथों में सौंपा जाय । इसके सिद्धांतकार को उपयुक्त समझा गया और वे खलीफा बना दिये गये । ये मुहम्मद साहब की स्त्री आदिना के पिता थे । इनके पश्चात् उमर इस पद पर आसीन हुए । इन समय में मुमलमान ने दमस्क और जेम्सलम को भी जे लिया । फारस को जीत लिया । रौंद डाला गया और मित्र को भी घुटने टेकने पड़े । अरब में उस समय कोई नाफि निवास न कर सकता था । अरब लोग विजय पर विजय पा रहे थे । परन्तु वे सब बृद्ध ईश्वर के नाम पर ही कर सके । उमर की मृत्यु के अनन्तर तृतीय खलीफा उस्मान हुए । ये उम्मेया बश में सम्बन्ध रखते थे अतः अपने को मुमलमान की अपेक्षा उम्मेया अधिक मानते थे । इसी कारण इनका का कर दिया गया और पैगम्बर साहब के जामाता अली की सिंहासनाह्व किया गया परन्तु सन् ६६० ई० में अली की भी हत्या कर दी गई और इनके भाय खलीफा सामन समाप्त हो गया जो खलीफा के मार्ग का अनुयायी^२ था । अतः स्पष्टी न कहा है कि खलीफा समयी थे और आत्म समय द्वारा विषय-वासनाओं से अपने को वृष्य रखने का प्रयत्न करते रहते^३ थे ।

उपरिनिर्दिष्ट ऐतिहासिक पर्यालोचन से हमारा सातत्य केवल चारों खलीफाओं के शासनकाल में मुस्लिम-भांगना का ही प्रदर्शन है, जिसने पैगम्बरीय मूल परम्परा का अनुसरण करते हुए भी सपर्यमयी होने के कारण उद्वेलित मानव मन का गहम्योमुख कर दिया, जैसा कि भाष्य हुआ करना है । मूर्तियों में चारों खलीफाओं की प्रतिष्ठा हाते हुए भी अली का विशेष सम्मान प्राप्त हुआ । क्योंकि ये कर्मनिष्ठ एवं सयमी थे और चित्तन-प्रिय भी थे । ये मुहम्मद साहब के ईश्वर नियुक्त उत्तराधिकारी समझे गये । यद्यपि विरोधियों ने उन्हें तथा उनके पुत्र हुसैन और हुगेन को

१ * It was not long before Shi'ism became an inner mystery and the thread of the three great threads was definitely woven into the fabric of Muslim thought. —(Development of Muslim Theology P. 130-31)

२ * But with Ali ends the revered series of the four Khalifs who followed a right course. —(Development of Muslim Theology P. 22)

३ * The Historian al-Fakhr al-Isfahani in the absence of life of the first Khalif says that they endeavoured by this self restraint to wear themselves from the effects of the flesh. —(Ibn al-Fakhr al-Isfahani in History, P. 133)

मीत के पाट उतार दिया तथापि हम सघर्ष ने जनता को ईश्वर में अन्तर्बुद्ध कर दिया ।

इस्लाम के संस्थापक में देहावसान के होते ही इस्लाम के नाम पर जो संघर्ष उठ खड़े हुए उन्होंने कुरान के आधार पर अनेक विश्वासों को जन्म दिया । भूर्जी लोग विश्वास को बर्ग से अधिक महत्त्व देते तथा ईश्वरीय प्रेम और भलाई पर बल देते थे । बादरो भी इसी विश्वास के पक्षपाती थे । जन्नियों के मतानुसार मनुष्य अपने कृत्यों के लिए उत्तरदायी नहीं बहे जा सकते । मुतजिलियो ने ईश्वरीय गुणों की उसके ऐक्य से असंगति होने तथा प्रारम्भवादित का उसके न्याय से विरोध के कारण तर्क-शक्ति के आधार पर अध्यात्म विद्या का निर्माण किया । अशरी लोग इस्लाम के विद्याभिमानों अध्यात्मवादी थे । इन्होंने बड़े बठोर आध्यात्मिक सिद्धान्तों की परम्परा का विधान किया । आगे चलकर इन सभी विचारधाराओं ने यूनानी अध्यात्म-विद्या एवं तत्त्वज्ञान से प्रभावित होकर सूफीमत पर पूर्णतः प्रतिबिम्बित^१ थी ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि यहूदियों की मूर्तिपूजा, ईसाइयों की भवतारवादित तथा मूल जनता की कुरीति-परता के विरुद्ध मुहम्मद साहब द्वारा जो प्रतिबिम्बित हुई वही मुसलमानों में परस्पर इस्लाम के नाम पर कुरान को आधार मान विविध विश्वासों के रूप में प्रगटित हुई । इन विश्वासों के विवेचन में हम देखते हैं कि जहाँ ईश्वर की कुरान के आधार पर प्रतिष्ठा हुई वहाँ मुतजिली आदि स्वतन्त्र विचार के भी पुरुष थे । वह बढ़ती हुई स्वतन्त्र विचारधारा ही सूफीमत के बीज में अंकुर का कारण हुई । परन्तु सूफीमत मुतजिलियों के स्वतन्त्र चिन्तन की भाँति एक चिन्तन-परम्परा नहीं थी, बरन् जीवन का एक क्रियात्मक धर्म और नियम^२ था ।

सूफीमत का स्वतन्त्र विचारधारा तथा चिन्तन से सम्बन्ध होने के अतिरिक्त भी अधिकांशतः सूफी अपनी वंश-परम्परा का उद्गम अली और उनके द्वारा मुहम्मद साहब से खोजते हैं । कतिपय अव्यवहार को भी अपना पूर्वज मानते हैं । फरीदुद्दीन अत्तार^३ ने छठवें इमाम जफर अस सादिक को प्रथम रहस्यवादी सन्त माना है ।

सूफीमत के प्रारम्भिक काल में आचार-नीति प्रायः ईसाइयों से अपनाई गई थी । साधु ऊनी वस्त्र धारण करते थे । मुहम्मद साहब भी धर्मनिष्ठ व्यक्तियों के

^१ "All three speculations influenced as they were by Greek theology and philosophy, reacted powerfully upon Sufism"—(*The Mystics of Islam, Intro, P. 5-6*)

^२ "It was not a speculative system, like the Mutazilites Heresy, but a practical religion and rule of life"—(*A Literary History of the Arabs, P. 210*)

^३ "In the Tasawat ul Awlia of Farid-ud din' Attar the first place in the list of mystic saints is given to Jafar as-Sadik, the sixth apostolical Imam."—(*The Spirit of Islam, P. 160*)

लिए इन्हो वस्त्रो को श्रेष्ठ समझने से ऐसा अनेक हदीसों से पता चलता^१ है। सूफ़ी मत का पूर्व-जन्म बिनान-प्रधान की अनेसा सुदम-प्रभृत एक भक्ति-प्रधान था। ईश्वर को कुरान में पापियों के प्रति कठोर^२ बताया गया था। तत्कालीन मुसलमानों के हृदय में ईश्वरीय भय भर कर श्रुता या बिल्कुल उनके विपरीत वह व्यापी हैं और मदाचारियों को प्रेम करना^३ है। इस भावना ने उनके ईश्वरी प्रेम के लिए भी सहायिता किया था। कुरान में बिहिन ईश्वरीय चिन्तन एवं विद्वान्त से ही भिन्न (स्मृति और ज्ञाप) और तबकतुन (ईश्वरीय विद्वान्त) के विद्वान्त का विकास^४ हुआ था। अतः तत्काल में दो प्रमुख वर्तन्य समझ आये, एक मुस्लिम विधान के अनुसार आचार और दूसरा ध्यान एवं अनुभव^५। उन्हें हम शरीफत और तरीकत कह सकते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि ईसा की मानवी सत्ताव्दी में सूफीमत उस समय प्रकटित हो रहा था जब मुस्लिम जनन में ईसाई प्रभाव से सगुल जीवन के लिए एक महान् शान्ति हो रही थी। वयरा^६ उस समय विधि-विधानों तथा कुरानियों के बिद्वद व्यक्तिओं का केन्द्र था। ये लोग यति जीवन या उच्च आदर्श चाहते थे, जिसमें बहि प्रवृत्ति की प्रभावता थी अर्थात् अदान-वयन की अनेसा विनम्रता पर विशेष ध्यान था। परन्तु मीरिया के सन्त सभी बाह्य-आचार को ही महत्व देते थे।

वर्तमान अद्वैतवाद एक प्राचीन अर्माग्यता में महान् अन्तर देस पूर्वकाल के कुछ विद्वानों ने लिखा^७ है कि सूफीमत का आविर्भाव बाह्य प्रभाव का प्रतिक्रिया था। मालीमत, न्योक्लेटोनिज्म (नव अकफान्तीयत), ओरोस्टिपनियम, (जरतुस्तियन), बुद्धमत एवं भारतीय वेदान्त ने मिलकर एक नूतन विद्वान्त की नींव डाली, जो सूफीमत के नाम से प्रसिद्ध हुआ। अनेक प्रतिष्ठित मुस्लिम लेखकों ने इसका और विरोध किया है उनके अनुसार सूफीमत उत्तम की अगती देन है। इस्लाम में धर्म के शुद्ध रूप से। इसकी अभिव्यक्ति हुई है। इनके प्रमाणभूत उक्त कहना है कि मुस्लिम समाज में न अकफान्तीयत मत का अध्ययन हिजरी सन् की तीसरी सताब्दी में अर्थात् आठम से

१ "numerous Hadiths (handed down and probably invented by Djawhuyari) even make it Muhammad's favourite dress for a religious man."—(*The Encyclopaedia of Islam*, P. 632)

२ "Allah is severe in punishment"—(*The Glorious Quran*, S. 2, 17).

३ "Allah loveth those who are good"—(*The Glorious Quran*, S. 2, 173).

४ "From the conjunctions which they found in the Koran to think on God and trust in God they developed the practice of dhikr and the doctrine of tawakkul."—(*The Idea of Personality in Sufism*, P. 8)

५ *Islamic Sufism*, P. 26.

६ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XII, P. 11.

७ *The Encyclopaedia of Islam*, P. 631.

शासनकाल में प्रारम्भ हुआ^१ था। वह भी उसके तथा उसके उत्तराधिकारी मसूर के राजत्वकाल में केवल कुछ यूनानी ग्रन्थों का अनुवाद मात्र हुआ था। यह अनुवाद-क्रम ६५० तक^२ चला। इससे स्पष्ट है कि सूफी सन्तो पर यूनानी प्रभाव किञ्चिन्मात्र भी न था। इसी प्रकार भारतीय तत्त्वज्ञान का प्रभाव भी नौवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में पड़ा।

मुस्लिम तथा अमुस्लिम विद्वानों की सम्मतियों का अध्ययन हमें इस निष्कर्ष पर लाता है कि सूफीमत का बीजारोपण मुस्लिम मानस में हुआ, जो बाह्य प्रभाव के कारण विधि-विधान एवं बाह्याचारों के विरुद्ध प्रत्यक्ष रूप में मुहम्मद साहब के व्यक्तित्व की छाप, कुरान की शिक्षा एवं मुस्लिम परम्परा का ही परिणाम था क्योंकि यह तो वह रहस्यमयी प्रवृत्ति है जो किसी विशेष धर्म, जाति, देश तथा काल की अपेक्षा नहीं करती। कुरान हमें बतलाता है कि ईश्वर का वैभव अतुलनीय है। वह अद्वितीय शक्ति एवं दिव्य सिंहासन पर बैठती है, जिसके समक्ष देवता सदैव भृत्य की भाँति खड़े रहते हैं। उसका एक शब्द सृष्टि की आदि और अन्त का कारण हो सकता है। प्रकृति के नाना रम्य रूपों में उसी का प्रदर्शन है। वह पापियों के लिए कठोरतम है परन्तु हमारे अति निकट है। जो उस पर विश्वास करते हैं तथा सन्मार्ग पर चलते हैं वे आनन्द का उपभोग करते^३ हैं। देशकालातीत उस ईश्वरीय वैभव ने मनुष्य को विस्मित कर दिया जो विधि विधानों से प्राप्य नहीं है। उस पर विश्वास एवं सत्कृत्यों से आनन्द की भावना ने उन्हें उत्साहित किया। मुहम्मद साहब के धोरतम मूर्ति विरोध ने ईश्वर को निर्गुण और ध्यान का विषय बना दिया। 'ईश्वर परम सावण्यरूप^४ है' इस विचार ने साक्षात्कार की भावना जागृत की और अल्लाह के आदर्श पुरुष के प्रति प्रेम तथा सासारिक रति ने दैवी रति भाव को उत्तेजना दे ईश्वर को प्रियतम का रूप दे दिया। इस प्रकार पैगम्बर साहब तथा उनके कतिपय अनुयायियों द्वारा समाहत यति जीवन शीघ्र ही रहस्योन्मुख हो गया। हाँ, इस मान्यता का पोषण करते हुए भी इतना कहना पड़ता है कि तत्कालीन अरबिक तदनन्तर अधीन या समाहत विश्वासों ने इस पर बड़ा प्रभाव डाला और बढ़ती हुई इस रहस्योन्मुख भावना में अनेक नूतन सिद्धान्तों का गजन कर सूफीमत को पूर्णतः वास्तविक रूप देने में निमित्तता प्राप्त की। निक्त्सन न भी सूफीमत की मूल रूप रेखा का मुस्लिम तथा अरबी मानते हुए भी इसमें बाह्य

1. The Muslims started to study Neoplatonic philosophy in the third century of Islam's birth during the reign of 'Mamun' — (*Islamic System*, P. 17-18)

2. *Islamic System*, P. 18

3. 'To one who believes and do right - Joy is for them, and bliss (their) journey's end' — (*The Glorious Quran*, S. 5: 29)

4. "Allah is of infinite beauty" — (*The Glorious Quran*, S. 57, 4)

योग को माना है^१। वाउन^२ ने सूफीमत की निष्पत्ति में चार सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है, इस्लाम की शुद्ध विचार, धर्मों की पवित्रता, नव ग्रन्थ तातूनी मत, और विचार-स्वातन्त्र्य।

यह बतलाया जा चुका है कि कुरान में रहस्यवाद के बीज विद्यमान थे। ध्यान में पैगम्बर साहब की देवी बापी की प्रेरणा भी मुख्य विद्या की ही द्योतक है। परन्तु उस सिद्धान्त को पूर्णतः माना नहीं जा सकता क्योंकि सूफीमत में अद्वैत एक फल के सिद्धान्त गूढ़तः भारतीय परम्परा के ही हैं जिसे हम ग्रिमि पर्व में व्याख्यात करेंगे। परन्तु इन सिद्धान्तों के बल पर हम सूफीमत का मूलश्रोत भारतीय भी नहीं मान सकते क्योंकि यद्यपि छठवीं शताब्दी नौबेरसा के शासनकाल में भारत तथा पारस के मध्य विचार विनिमय हुआ था तथा बहुत पहले भारतीय धार्मिक विचार गुरामान तथा पूर्वी पारस में पहुँच चुके थे तथापि सन् १००० से पूर्व मुस्लिम विचारधारा पर हम कोई स्थायी भारतीय साहित्यिक प्रभाव नहीं देखते^३। हाँ, उस समय तक यूनानी प्रभाव अवश्य कुछ घर कर चुका था। इसमें पूर्व भारतीय बिस्वदेवतावाद सूफिया में प्रवेश पा चुका था परन्तु वह भी पूर्णतः नौवीं शताब्दी के अनुराध एक दसवीं शताब्दी के पूर्वाध^४ में ही। कुरान में तोहीद का सिद्धान्त विद्यमान था, जिससे तत्पर्य था कि ईश्वर एक है। सूफियों के अद्वैतवाद के आचार पर इसे 'बहदतून वजद' व्याख्यात किया। अर्थात् जब ईश्वर एक है तब उसमें भिन्न कुछ भी नहीं है। इससे मानने वालों में प्रमुख पारसी कवि रिम्नाम के वायजोद और बादाद के जुनेद का नाम उल्लेखनीय है। पारसी सात भी हमें मान्य नहीं क्योंकि पूर्व-विवरण से हम यह जान चुके हैं कि सूफीमत के आधिर्भाव में मुहम्मद साहब तथा उनकी शिक्षाओं का बिना हाथ था। नव ग्रन्थ तातूनी मत (ग्यो क्सेटोनिज्म) का भी हम उदाह नहीं मान सकते। हम पहले कह आये हैं कि मुसलमानों ने नव ग्रन्थ तातूनी मत का अध्ययन द्वितीय शताब्दी की तीसरी शताब्दी अर्थात् मामून् व शामनकाल में पारम्भ किया था^५। चौथा सिद्धान्त विचार-स्वातन्त्र्य है। स्वतन्त्र विचारों में ही सूफीमत उद्भूत हुआ यह पूर्णतः

१. But if the initial frame-work of Sufism was speedily Muslim, in Arab it is not exactly correct to identify the foreign decorative elements which can be ascribed to this frame-work and nourished there. — (*The Principles of Islam* P. 114)

२. *A Literary History of Persia*, P. 415-421

३. Again, the literary influence of the upon Mohammedan literature before 1000 A.D. was greatly inferior to that of Greece. — (*A Literary History of the Arabs* P. 2-3)

४. 'It is with this like Abu Yazid (Baysari) of Eastern Persia and Jurayd of Baghdad (the according to some a Persian) that in the later part of the ninth and the beginning of the tenth centuries of our era the pantheistic element first makes its literary appearance.' — (*A Literary History of Persia* P. 465)

५. *Islamic Sufism* P. 17-18

मान्य नहीं है। यद्यपि सूफीमत में शरीअत की मर्यादा का उन्मूलन कर स्वतन्त्र विचार ने प्रमुख वायें किया जिसके लिए हल्ताज आदि को मूली का मुख चूमना पड़ा तथापि अनेक वानें अनेक सूफियों द्वारा शरीअत के अनुसार ही ग्रहण की गई।

इस सम्पूर्ण प्रतिवाद से हमारा तात्पर्य केवल इतना ही है कि सूफीमत के आविर्भाव में हम किसी एक भावना को कारण नहीं मान सकते। शु'टरी^१ के वक्तानुसार हथ मुस्लिम तत्त्वज्ञान को पूर्वी और पश्चिमी विचारों का सम्मिश्रण मानते हैं, जिसमें मुस्लिम सिद्धान्तों का प्राधान्य है। सूफीमत भी इस्लाम का एक धार्मिक तत्त्वज्ञान ही है।

सूफीमत की वजहों हुई इस भावना पर हम प्रधानत पाँचों मतों का प्रभाव मानते हैं, ईसाईमत, नव अफलातूनीमत, नास्टिकमत, बुद्धमत और अद्वैतमत। निक्लसन^२ ने अद्वैतवाद को नहीं माना है। इन प्रभावों के अतिरिक्त एक विशेष प्रभाव जो हमारे मत में सूफीमत पर पड़ा हुआ जान पड़ता है वह है, इस्लाम के पूर्वकाल में अध्यात्मवाद का प्रचार जो अरब देश में बाहर से आकर वहाँ विशेष में प्रचलित हुआ था। कुरान में 'सम्राज' का उल्लेख मिलता है, जो एनेस्वरवाद की मानने वाले थे और जीवन में पवित्रता पर अधिक बल देते थे। ये लोग भार्य वश के बतलाये जाते हैं, जो प्राचीन ईरान तथा भारतवर्ष में मन्द (मीडियन) जाति के नाम से प्रसिद्ध थे। इन लोगों के वशधर अतः तब अपने धर्म को पालन करते हुए अरब के आसपास के प्रदेशों में पाये जाते हैं। ईसाई प्रभाव को हमने सूक्ष्मत दिग्दर्शित कर दिया है। ग्यो प्लेटोनिज्म (नव अफलातूनीमत) का व्याख्याता प्लेटोनीस २०५ ई० में उत्पन्न हुआ था। छठवीं शताब्दी में वह मत स्वतन्त्र सत्ता में न रहा^३ बल्कि शीघ्र ही ईसाई व मुस्लिम रहस्यवाद के रूप में कुछ परिवर्तित होकर पुनः प्रकट हुआ। नास्टिक मत का प्रवर्तक साइमन था। नास्टिकों की जीर्णविस्था में मानी ने उसी के ध्वसावशेष पर एक नूतन भवन खड़ा किया था। अद्वैतमत और बुद्धमत का निर्वाण सिद्धान्त भारतीय मत थे जो अबू याजीद (वामजीद) ने समय में अशत फारस में व्याख्यात^४ हुए थे। इन मतों के किन सिद्धान्तों ने सूफीमत के विकास में सहयोग दिया इसका विवेचन हम अग्रिम पर्व में करेंगे।

^१ 'Muslim philosophy is a blend of Western and Eastern thoughts under the dominating influence of Islamic doctrine' —(Outline of Islamic Culture, Vol II, P 344)

^२ 'The four principal sources of Sufism are undoubtedly Christianity, Neo platonism, Gnosticism, and Buddhism' —(A Literary History of the Arabs P 190)

^३ 'In the sixth century Neo platonism ceased to be an independent philosophy but soon as already suggested reappeared modified in the form of Christian and Muslim mysticism' —(Outline of Islamic Culture, Vol II, P 344)

^४ The Legacy of Islam, P. 215

द्वितीय पर्व उद्भास

पिछले पर्व में यह बताया जा चुका है कि सूफीमत के विकास में कई कारण थे। मुहम्मद साहब के समय से पूर्व ही ईसाई अरब तथा आस-पास के प्रदेशों में पर्याप्त मात्रा में अपने धर्म का प्रचार कर चुके थे। उनके साथ स्थान-स्थान पर जाकर एकेश्वरवाद की स्थापना करते तथा मूर्तिपूजा के विरुद्ध उपदेश देते थे। मुहम्मद साहब ने भा एकेश्वरवाद को अपनाया और मूर्तिपूजा का घोर विरोध किया। ऊनी बस्त्र धारण करने की प्रथा ईसाई साधुओं में थी।^१ मुस्लिम सन्तों ने भी इस रीति को अपनाया।^२ इस्लाम के प्रारम्भिक काल में न तो कोई धार्मिक सम्प्रदाय थे और न कोई निश्चित मठ। परन्तु एकान्तवास एवं मौन-साधन का अभ्यास हम स्वयं रसूल के जीवन तथा उनके सहचरों के समय से ही पाते हैं। यह भी सम्भवतः ईसाई प्रथा का अनुकरण था।^३ यहाँ हम इतना अवश्य कह देना चाहते हैं कि ये वाने प्रत्यक्षतः भले ही ईसाइयों से आई हों परन्तु इनके मूल में बौद्धमत, जैनमत और मन्द जाति का बड़ा हाथ था जो इस्लाम ने पूर्व ही ईराक, अरब आदि प्रदेशों में फैल चुके थे।

इस्लाम में प्रार्थना का बड़ा महत्त्व है। दिन में पाँच बार नमाज़ का विधान है। ईसाई भी तीन बार प्रार्थना करते थे। विदित होता है कि यह प्रार्थना की प्रथा भी ईसाइयों से आई,^४ जिसका समय तीन बार से पाँच बार कर दिया गया। भूकियो ने इस पचवातिका नमाज़ को तो नहीं अपनाया परन्तु इसके महत्त्व पर उनकी दृष्टि अवश्य पड़ी और उन्होंने ध्यान में परमात्मा के साथ मौन सम्भाषण के रूप में अधिरास प्रार्थनाओं को अपने जीवन का अंग बना लिया। इस्लाम में ऋजु जीवन के साथ उपवास तो आत्म-शुद्धि का एक साधन समझा गया था। इसीलिए उसे पच-स्तम्भों में से एक माना गया। कुरान^५ से ज्ञान होता है कि ईसाइयों में इसका प्रचार था

themselves in wool borrowed
or monks"—(*Encyclopedia of*

•treat, and observing vows of
ian origin, were practised by
y Mysticism in the Near and

tions with regard to prayer
n the Early Mysticism in the

bed for you, even as it was
ward off (Evil)" —(*The Glorious*

और वे विधानानुसार इसका आचरण करते थे । सूफियों ने भी आत्मशुद्धि के लिए उपवास को उपादेय माना ।

इनके प्रतिरिक्त आदम, शैतान तथा रक्षक देवों के विषय में हम ईसाई एवं मुस्लिम विधानों में कोई अन्तर नहीं देखते । मनुष्य को दोनों ने ही ईश्वर का प्रतिरूप माना है ।^१ कुरान तथा बाइबिल^२ को समान रूप से ईश्वरीय पुस्तकें माना गया है । हजरत ईसा एवं मुहम्मद साहब^३ को ईश्वर का प्रतिनिधि मानते हुए उन्हें ईश्वर और मनुष्य का मध्यस्थ पद दिया गया है । सूफियों ने भी मुहम्मद साहब को ईश्वरीय दूत, कुरान को दैवी वाणी और मनुष्य को प्रभु का प्रतिरूप माना । सर्वप्रथम सूफियों ने आदम, शैतान एवं रक्षक देवों की सत्ता और स्थिति को उसी रूप में ग्रहण किया परन्तु स्वच्छन्द प्रवृत्तिबल कालान्तर में इनमें अनेक परिवर्तन आये । कुरान को अपनी विचारधारा के अनुरूप ही व्याख्यात किया एवं मनुष्य को ईश्वर का प्रतिरूप ही नहीं बल्कि हिजरी सन् की तृतीय शताब्दी में अद्वैत की स्वीकृति के पश्चात् उसे तद्रूप माना ।

इस प्रकार मुहम्मद साहब ने स्वयं अपने जीवन में ईसाइयों की अनेकों धार्मिक रीतियों को ग्रहण कर इस्लाम का अंग बना दिया था । यद्यपि हम स्थान स्थान पर कुरान में हजरत ईसा तथा ईसाइयों की प्रशंसा देखते हैं, तथापि कतिपय बातें ऐसी थीं जिनमें मुसलमानों ने सम्मान को दृष्टि से न देखा । उदाहरणतः ईसाइयों का बानप्रस्थ एवं सन्यस्त जीवन इस्लाम में उसी रूप में ग्राह्य न हुआ । फलतः सर्वाद्वैत रति भावना ने सूफीमत में ईश्वरीय प्रेम-साधना को बड़ा बल दिया । ईसाई अवतारवाद ने ईसाई और मुस्लिम जगत् में भेद भाव उत्पन्न कर दिया और शीघ्र ही दोनों जातियाँ शत्रु हो गईं । इनके मध्य प्रारम्भ होने वाले पवित्र धार्मिक युद्धों का मूल कारण धार्मिक मतभेद ही था ।

इस्लाम धर्म उदय के पश्चात् ही विजली की भाँति अरब, सीरिया आदि प्रदेशों में फैल गया था । पुनः उत्तरी अफ्रीका और वहाँ से पश्चिमी भाग में प्रसारित हुआ । ईसाई लोग इनके सघर्ष में आये और अनेक वर्षों तक युद्ध चलते रहे । परन्तु

१ "So God created man in his own image —(The Holy Bible, Genesis, Chapter 1 27)

२ "So when I have made him and have breathed into him of My spirit —(The Glorious Quran S 15 29)

३ "The truth is that the Quran, S 33, 40)

जास्तविक पागिर^१ युद्ध उस समय ने प्रारम्भ हुआ जब स रोमन साम्राज्य ने ग्रीक साम्राज्य को मित्र बना बढ़ने हुए इस मुस्लिम प्रवाह को रोकने के लिए पूर्व की ओर हाथ बढ़ाये । रोमन और ग्रीक दोनों ही ईसाई साम्राज्य थे । इधर मुसलमान भी दो भागों में विभक्त थे । तुर्क, जो उत्तर में कृष्ण सागर से दक्षिण में लाल सागर तक शासन करते थे, गोरिया के विवाद-ग्रस्त प्रदेश में मित्र के विरोध में मगमन थे ।

सप्तवीं शताब्दी के अन्त तक सरखा ने उत्तरी अफ्रीका के बर्बरों को दायीन कर लिया । पुन सरखो और बर्बरों ने सम्मिलित हो ७१८ ई० तक स्पेन को भी जीत लिया । मोरों शताब्दी के तृतीयांश में उत्तरी अफ्रीका ने मिस्र की पर विजय प्राप्त कर ली । तत्पश्चात् मुसलमानों ने उत्तरी इटली और स्विट्जरलैंड तक आक्रमण किये । स्पेन और मिस्रों में मुस्लिम प्रभाव कुछ ही समय में व्याप्त हो गया और इसकी प्रतिच्छाया फ्रांस और इटली पर भी पड़ी । यहाँ तक कि पेरिस विश्व-विद्यालय में मुस्लिम तत्त्वज्ञान का अध्ययन होन लगा । परन्तु अनेक सघर्षों के पश्चात् भी १२वीं शताब्दी के अन्त तक मुसलमानी प्रभाव केवल स्पेन और उत्तरी अफ्रीका में ही रह गया । हिजरी सन की ७वीं शताब्दी (ईसा की १३वीं शताब्दी) में सूफी-मत स्पेन में पहुँचा ।^२ परन्तु वह बहूदूर परम्परा से अधिक सम्बन्ध रखता था और एग्लियाई रहस्यवाद से भिन्न था ।

जेस्मलम ईगाड्या का तीर्थ स्थान था, जहाँ वे पाप-मुक्ति के लिए यात्र किया करते थे । जब तुर्कों ने सन् १०७० ई० में जेस्मलम तथा १०७१ ई० में एशिया माइनर का क़ब्ज़ाभूत कर लिया और उन्होंने ईसाइयों से सहायता माँगी तो ईसाइयों ने पोपा के आदेशानुसार युद्ध छेड़ दिया । यह प्रथम धर्म-युद्ध था । ये सघर्ष चार सौ वर्ष तक चलते रहे । इन धर्म-युद्धों ने ईसाई और मुसलमानों को परस्पर प्रभावित करने का बड़ा अवसर दिया । वास्तव में सम्य जगत् में बड़े-बड़े विचारक तत्त्वज्ञानी इन धर्म-युद्धों के पश्चात् ही हुए और रहस्यवाद ने भी इनके पश्चात् ही वैज्ञानिक रूप धारण किया ।

उपयुक्त विवरण स विदित हाता है कि दोनों जातियों को सघर्षों में लाकर पारस्परिक विश्वासा न बर्नामिलन में इन धर्म-युद्धों का किनारा हाथ रहा है । बाइबिल

१ 'In the following (seventh) century duism appeared in Spain but it arrived as transmitted through an orthodox medium and differs from Asiatic mysticism — (*Arabic Thought and its Place in History* P 201)

२ 'In the great world of culture philosophy developed its greatest thinker after the Crosses and the connection with the Arabs which they brought : even mysticism assumed a scientific character — (*The Legacy of Islam*, P 51)

में अनेक स्थलों पर हम रहस्यवाद के बीज पाते हैं ।^१ परमात्मा प्रेम है, परमात्मा प्रकाश है^२, इन दोनों वाक्यों में वर्णित परमात्मा के गुण वे गुण हैं जो हमें उनके व्यापक भाव का परिचय दे उसका माशात्कार करने के लिए उत्प्रेष्य कराते हैं । कुरान में भी ईश्वर को अपार सौन्दर्य रूप कहा है ।^३ वह उत्तम पुरुषों से प्रेम भी करता है ।^४ जहाँ हम बाइबिल^५ में ईश्वर के प्रति माशात्कार की तृप्ता पाते हैं वहीं कुरान^६ में भी अन्ततोगत्वा ईश्वर के समीप प्रतिगमन की चर्चा है । इस प्रकार दोनों ही धर्म पुस्तकों में रहस्यात्मक संकेतों में एक गामजस्य-सा दीप्त पड़ता है । सब यह कहना पड़ता है कि कुरान में सूफीमत का मूल स्रोतने वाले सूफियों ने अप्रत्यक्ष रूप से ईसाइयों के प्रेम और प्रकाश रूप ईश्वर को ही अपनाया ।

पहले कहा जा चुका है कि ईसाइयों के अतिरिक्त ग्या प्लेटोनिज्म (नव अफना-सूनीमत) का भी सूफीमत पर गम्भीर प्रभाव पड़ा था । इसका विवेचन हम कुछ पृष्ठों के पश्चात् ही करेंगे । यूनानी तत्त्वज्ञान का जैसा अध्ययन फारस में हुआ वैसा अरब में नहीं । खलीफा उमर के समय में ही मुसलमानों ने फारस पर विजय प्राप्त कर ली थी । ब्राउन के अनुसार फारस^७ विजय एव वहाँ के निवासियों द्वारा इस्लाम की दीक्षा में सीधेता का कारण सलवार की अपक्षा जरतुस्तमत के धर्माधिकारियों का अत्याचार था । अली की हत्या के पश्चात् शासनसूत्र उर्मैया बदा के हाथ में आया । ये मुसलमान की अपक्षा अपने का अरब पहले समझते थे ।^८ सन् ७३२ ई० में मुस्लिम-विजय पराकाष्ठा को पहुँच गई थी ।

अली के अनुयायियों के मतानुसार खलीफा पद अली तथा उनके उत्तराधिकारियों को ही ईश्वरीय अधिकार से प्राप्त था । अतः उन्होंने उर्मैया शासन के विरुद्ध विद्रोह कर दिया । फारस के मुसलमानों ने भी उनका साथ दिया । अन्त में मुहम्मद साहब के समीप के सम्बन्धी अब्बासी लोगों ने सन् ७५० ई० में उन्हें उल्लाह फेंका । इस समय से अरबों ने मुस्लिम जाति में बड़े महत्त्वपूर्ण कार्य किये । अब्बासियों की फौज में फारस-निवासी अधिक थे जो सुरामान से सम्बन्ध रखते थे । अब्बासियों ने अपनी राजधानी फारस के प्रसिद्ध नगर बगदाद को बनाया और प्रमुख पदों पर फारस के निवासियों को नियुक्त किया । इनके शासन-काल में जीवन की पवित्रता

^१ *Christian Mysticism* P 44

^२ *Christian Mysticism* P 44

^३ ..

^४ ..

^५ ..

^६ ..

^७ ..

^८ ..

^३ 115)

ll I come

^४ 11, 4)

पर विशेष ध्यान दिया गया । अरब और फारस के लोग कुछ समय के लिए अपने भेद-भाव भूल गये और मित्रता का बड़ा प्रचार हुआ । वास्तव में यह इस्लाम का स्वर्ण-युग था । आठवीं शताब्दी के अन्तिम अनुयायि हारूँ रसोद के शासन-काल में तो इसकी पराकाष्ठा हो गई । सीरिया, मिस्र, मेसोपोटामिया, अरब तथा ईरान में दमस्क, ऐलेजेंड्रिया, बसरा, कूफा, मस्का, मदीना तथा बगदाद आदि शिक्षा के अनेक केन्द्र अध्यापी-शासन में ही स्थापित हुए, जहाँ यूनानी तत्त्वज्ञानियों की रचनाओं का अनुवाद कार्य हुआ और जो ईसा की नौवीं शताब्दी एवं दसवीं शताब्दी के मध्य तक चलता रहा ।^१ इन सबके अध्ययन और सम्पर्क ने मुस्लिम समाज में अनेक विचारक उत्पन्न किये । यहाँ हम यह कह देना आवश्यक समझते हैं कि इन्हीं अध्यापियों के शासन-काल में ही इस्लामी जगत् का भारत से अधिक निकट सम्पर्क हुआ । इसी काल में वहाँ भारतीय विद्वान् बगदाद बुलाये गये और इनके प्रत्येक वाक्य और सीरानी भाषाओं में अनुवाद किया गया । अध्यापियों के मशी बगमसा के नाम से प्रसिद्ध थे, जो वस्तुतः भार्य जाति के अररमप नाम के बंशधर थे ।

मुस्लिम दर्शनशास्त्रियों एवं तत्त्वज्ञानियों में अधिक संख्या ईरानियों की है । अतः इस्लाम से पूर्व ईरान के तत्त्वज्ञान पर विहगम दृष्टि डालना अपेक्षायुक्त प्रतीत होता है । सर्वप्रथम ईरान का तत्त्वज्ञानी महात्मा जोरोस्टर (जरतुस्त) था, जिसने पारसी धर्म की प्रवर्तना की । इनका समय लगभग ईसा से पूर्व बारहवीं शताब्दी है ।

पारसी धर्म में अहुर (बंदिश असुर) को सर्वोच्च सत्ता माना गया है । वह पूर्ण, नित्य, अपरिवर्तनीय और अबाधपुष्पी का स्रष्टा है । पुद्गल (स्थूल जगत्) की स्वतन्त्र सत्ता नहीं है । यह अहुर की ही सृष्टि है ।^२ विश्व-संचालन में दो शक्तियाँ कार्य कर रही हैं । भलाई की ओर ले जाने वाली शक्ति अहुर की है और बुराई की ओर ले जाने वाली शक्ति का स्वामी धर्मन्सु (अहिर) है । परन्तु अन्त में विजय अहुर की ही होगी । यह धर्मन्सु ही ईसाइयों का शैतान (ईरानी, शयतनु = सम्भृत, शयतनु) हुआ । अरबी में इसी का नाम इब्लीस है । इस मत के अनुसार मनुष्य विश्व-मत्ता का प्रतिष्ठा है । मनुष्य आत्मा, इच्छा-शक्ति और स्थूल शरीर में बना हुआ है, वह अपने कृत्यों के लिए उत्तरदायी है । मानवीय आत्मा भी अहुर की सृष्टि है और निधन एक नूतन जीवन है क्योंकि अपने वास्तविक शरीर का पहचानना है ।

महात्मा जरतुस्त व समय में ईरान में मूर्त्य और धर्म की पूजा व्यापक रूप से होती थी । नूतन विश्वास उनमें भी विश्व-देवतावाद का पक्षपाती था और

II, p. 494-501
 existence. It is the creation of Ahura,
 eternal archangel, the Creator of
 —(Influence of Islamic Culture, Vol. 2,

इसी विश्व-देवतावाद का प्रतिरूप ऐवेस्वरवाद हमें मुस्लिम धर्म में मिलता है,^१ जिसे यहूदियों ने अद्वैत के रूप में ढाल दिया है। जरतुस्त मत में समस्त प्रकृति-सौन्दर्य ईश्वरीय सत्ता का स्वरूप माना गया है। सूफी भी ऐसा ही मानते हैं। हमें यह बातें सूफियों में जरतुस्त मत से आई जान पड़ती हैं। इसके अतिरिक्त जरतुस्त मत की भाँति सूफीमत में भी विवाह की प्रथा का तिरस्कार नहीं किया गया है। जोरोस्ट्रियन मत बहुत काल तक पश्चिम के लिए एक प्रतिद्वन्द्वी धर्म रहा और मित्र के पूजकों के धर्म के रूप में समस्त रोमन साम्राज्य और उत्तरी अफ्रीका पर प्रभाव डालता रहा। यह मित्र भारतीय आर्यों का भी एक देवता था।

ईरान में पार्थियन साम्राज्य की स्थापना के पश्चात् (ईसा के पूर्व तृतीय शताब्दी के अन्त में) ग्रीक प्रभाव प्रधान रूप से पड़ा।^२ ग्रीक दर्शनशास्त्रियों एवं तत्त्वज्ञानियों का साहित्य पढ़ा गया। ग्रीक विचारकों में सर्वप्रथम प्लेटो का नाम उल्लेखनीय है। मुस्लिम लेखकों ने इसे अफलातून लिखा है। उसके अनुसार भलाई का विचार ही परम देवता है और गुण और ज्ञान की पूजा ही दैवी पूजा है।^३ इसने प्रेम को प्रपञ्च से मुक्ति दिलाने वाला तथा सत्य से परिचय कराने वाला बतलाया है।^४ मुसलमानों ने प्लेटो की शिक्षाओं का अध्ययन न्यू प्लेटोनिज्म (नव अफलातूनी मत) के प्रकाश में किया था अतः उन पर इसका प्रत्यक्ष प्रभाव नहीं पड़ा परन्तु इतना निश्चित है कि सूफियों के द्वारा प्लेटो का अन्धछाई का विचार परमात्मा के सौन्दर्य-सिद्ध्य के तुल्य बना दिया गया है।

प्लेटो के पश्चात् ईसा से ३८४ वर्ष पूर्व उत्पन्न हुए एरिस्टोटिल ने ग्रीक विचारधारा में एक नवीनता ला दी। इसके अनुसार सर्वोच्च सत्ता विश्व की प्रधान नियामक शक्ति है और उसी में उसका अवसान है।^५ कुरान में भी कहा है कि आका-पृथ्वी में जो कुछ है, उसी ईश्वर का ही है और अन्त में उसी को लौट जायगा।^६

^१ "Both the prophets invite their followers to ponder over things in the universe and then to adore the Lord who created these blessings for the benefit of humanity. —(Islam and Zorostranism, Page 42)

^२ *Outlines of Islamic Culture Vol 2, Page, 316-17*

^३ "Plato's deity is identical with the idea of the good. Divine worship is one with virtue and knowledge. —(Outlines of Islamic Culture Vol 2, Page 367)

^४ "And it is love Plato maintains that acts as a magnet drawing us out of the 'maze' back to the state, in the garden of pure truth" —(The Sufi Quarterly, P 16)

^५ "The Supreme being is the prime mover of the world and also its final end. —(Outlines of Islamic Culture Vol 2, P 370)

^६ "Unto Allah belongeth whatsoever is in the heavens and whatsoever is in the earth and unto Allah all things are returned" —(The Glorious Quran, S 3, 109)

वास्तव में मुस्लिम तत्त्वज्ञान पर जितना प्रभाव ऐरिस्टोटलिट* (अरस्तू) का दीख पड़ता है उतना प्लेटो (अफ़ानानुस) का नहीं ।

ग्रीक तत्त्वज्ञान का इतिहास अरस्तू की शिष्य-परम्परा के साथ समाप्त हो गया । सिक्न्दर के साथ इसका प्रभाव पड़ा तक पड़ा । परन्तु निष्प्रभाव होने पर इसका पुनरुत्थान पूर्वी विचारधारा से मिलकर न्यू प्लेटोनिज्म (नव-अफ़लातूनीमत) के रूप में हुआ । पूर्वे से, उद्गमवाद, सत्यस्य जीवन, ध्यान, परमात्मावाद, भविष्य एक साक्षात्कृत ब्रह्मा के सिद्धान्त के सिद्धान्त इसमें प्रविष्ट हुए ।^१ बहुत कुछ प्रभाव तो सिक्न्दर के शिष्यों के साथ ही गया था । इस प्रभाव में हमें जैनमत का भी हाथ रहा हुआ जान पड़ता है, क्योंकि ईसा से ३२६ वर्ष पूर्व आयें आक्रान्ता सिक्न्दर से जैन मुनि कल्याण का वार्तालाप हुआ था और वह उनसे ऐसा प्रभावित हुआ था कि उसने वह अपन साथ ही यूनान से जाना चाहा । उन्होंने तो जाना अभीष्ट न किया पर उनका प्रभाव अवश्य गया ।

नव अफ़लातूनी मत का प्रसिद्ध व्याख्याता प्लोटीनस सन् २०५ ई० में हुआ । उसके अनुसार परमात्मा या सर्वोच्च सत्ता सर्वज्ञ और जागरूक है । आत्मा विद्वत्ता का अंश है अतः उनकी पुरुषता में भी एकता विद्यमान है । वे भौतिक पदार्थों आकर्षण से पर-अपट्ट हो गई हैं परन्तु अपने अंग की ओर उन्मुख होने से उन उत्थान हो सकता है । मनुष्य में देवी और दानवी दानों रूप है । यह उसी पर निर्भर है कि वह सचेतन पक्ष की ओर झुके । विद्वत् में जो सौन्दर्य है उसी का नाम अच्छ है । भौतिक सौन्दर्य से अस्तित्व सौन्दर्य कहीं अछूत है । उस सौन्दर्य का परिचय उच्चता है । आत्मिक उच्चता की प्राप्ति में दो स्थितियाँ होती हैं । प्रथम देवी सत्ता की अपना अंग रूप पहचानने से प्राप्त होती है और द्वितीय उस समय जब हम उस साक्षात्कार करते हैं ।

इस सिद्धान्त ने पश्चिमी एशिया एवं मिस्र को अधिक प्रभावित किया । इमन के कुछ तत्त्वज्ञानियों ने छठी शताब्दी में फारस में जाकर नौशेरवाँ के राज्य एवं शिखण्ड-संस्था स्थापित की थी ।^२ मुनश्शरीन ने इससे उद्गमवाद, आत्मप्रकाश

^१ Aristotle not Plato is the dominant figure in Muslim philosophy — (The Mystics of Islam Introduction P 11)

^२ The history of pure Greek philosophy ended with the school of Alexandria which was blended with oriental thought under the name of Neoplatonism. — (The Mystics of Islam Introduction P 11)

मुह्यविद्या एवं परमाल्हाद के सिद्धान्त ग्रहण किये ।^१ अल गजाली^२ के समय से आग हम प्लोटोनस के उद्गमवाद तथा परमाल्हाद (सहजानन्द) के सिद्धान्तों को सूफी रचनाओं में निरन्तर पाते हैं । अल गजाली ने ईश्वर सम्बन्धी यह विचार कि वह केवल प्रकाश ही नहीं है वरन् सर्वोत्कृष्ट सौन्दर्य है तथा प्रेम की यह भावना कि वह सौन्दर्य के प्रति, चाहे वह लौकिक हो या अलौकिक, आत्मा की एक नैसर्गिक अभिरुचि है, नव अफलातूनी मत से ही लिया था । उपर्युक्त दो स्थितियों को बढ़ाकर सूफियों ने सान स्थितियाँ भर दी ।^३ इन्हीं प्रदनों में सर्वप्रथम सूफीमत ने अपना भादि रूप प्रदर्शित किया । धुन नुन मिथ्री ही था जिसने सर्वप्रथम सूफी सिद्धान्तों को प्रतिपादित किया था ।^४ यह मत छठी शताब्दी में एक स्वतन्त्र सिद्धान्त न रहा वरन् शीघ्र ही ईसाई और मुस्लिम रहस्यवाद के रूप में अद्यत परिवर्तित हो गया ।

तत्कालीन विचारों में मानी अत्यन्त प्रसिद्ध हुआ । इसने नास्टिक मत के ध्वसावशेष पर एक भवन खड़ा किया जो मानीमत के नाम से प्रसिद्ध हुआ । वास्तव में नास्टिक मत का प्रवर्तक साइमन^५ था, जिसने स्वतन्त्र विचार के ईसाइयों का नेतृत्व कर एक नवीन मत की स्थापना की थी । मानी ने ग्रीक तत्त्वज्ञान को पढ़ा । वह प्रकाश और अन्धकार अथवा चेतन और जड़ दोनों में विश्वास रखता था । उसके अनुसार दृश्य जगत् प्रकाशात् एवं अन्धकार के मिश्रण का परिणाम है ।^६ इन दोनों का सम्मिश्रण अप्राकृतिक और अलात्कृत है अतः पार्थक्य अवश्यम्भावी है । मानी ने सर्वोच्च^७ सत्ता को प्रकाश जगत् का स्वामी कहा है जो पवित्र, नित्य और ज्ञानवान है । आत्मा शरीर में बद्ध है और उसे इस बन्धन से मुक्त होना है । मानी की आचार-नीति त्याग पर आधारित है जिसमें मूर्तिपूजा, असत्य सोभ, हत्या तथा जादू-टोना आदि वर्जित है ।

पश्चात्-काल की एक सूफी शाखा ने मानीमत के इस द्वैत सिद्धान्त को

^१ *The Mystics of Islam Introduction P 13*

^२ From his time forward we find in Sufi writings constant allusions to the Plotinus theories of emanation and ecstasy — (*A Literary History of The Arabs, P 393*)

^३ *Outline of Islamic Culture Vol 2 P 391*

^४ Dhan nun was the first to put the doctrines in words " — (*Islamic Sufism P 20*)

^५ *Encyclopedia of Religion and Ethics Vol 6 P 232*

^६ " He says that the visible world is the result of the mixture of darkness with a portion of light — (*Outline of Islamic Culture Vol 2 P 351*)

^७ Mani called the Supreme Being Father of the Kingdom of Light He is pure in his nature eternal and wise — (*Outline of Islamic Culture Vol 2, P 351*)

एव ध्यान से मुक्त है यही वास्तविकता के पाम है। हम ध्यान में आत्मलय को ही निर्वाण नहीं कह सकते, वरन् यह एक अविराम रागहीनता या उदासीनता है। पूर्ण ज्ञान से रागहीनता आती है अतः पूर्ण ज्ञान^१ की तद्रूपता ही मुक्ति है और मुक्ति का प्रतिरूप ही निर्वाण है। वास्तव में निर्वाण का शाब्दिक अर्थ बुझना है परन्तु इस से तात्पर्य राग-द्वेष हीनता एव मोहक्षय है।^२

निर्वाण किसी एक स्थिति का नाम नहीं है वरन् यह एक उत्तरोत्तर प्रक्रिया है।^३ अज्ञान की विरामता से रुचि विराम, रुचि-विराम से चेतनाभाव तथा चेतनाभाव से मन का मयमन होता है। मानसिक सयमन से इन्द्रिय सयम और इन्द्रिय सयम से सम्पर्कभाव हो जाता है। सम्पर्कभाव से इन्द्रियज्ञान की समाप्ति और इन्द्रियज्ञान की समाप्ति में विषय लालसा विरत हो जाती है। विषय-विरति से ग्रहण-शक्ति जाती रहती है। तदनन्तर सत्ता विराम को प्राप्त हो जाती है और जन्म-मरण से छुटकारा मिल जाता है।

इस समीक्षा से हम इस निष्कर्ष पर आते हैं कि निर्वाण और फना में अधिकांशतः साम्य है। यह सिद्धान्त यद्यपि बहुत पहले प्रतिपादित हुआ होगा परन्तु इसका परिचायक बायजोद ही था। बायजोद खुरासान का निवासी था। उसका दादा जोरोस्टर मत का अनुयायी था। यही कारण था कि उस पर जोरोस्टर मत के विश्वदेवतावाद का प्रभाव था जिसे उसने भारतीय प्रकाश में अद्वैत का रूप देकर व्याख्यात किया था। उसने दैवी मिलन में आत्ममिलन रूप फना के सिद्धान्त को सिन्ध के अरू अली से सीखा था।^४ वह भारतीय प्राणायाम से अभिज्ञ था, जिसे उसने परमात्मा की रहस्यमयी आराधना कहा है। ज्ञात होता है कि सूफियों ने योगाभ्यास की साधना बौद्धों से ही सीखी थी जा बहुत पहले ही अधिकांश एशिया में पहुँच चुके थे। बायजोद ने फना और अद्वैत के सिद्धान्तों का मिश्रण कर इन्हें बड़े सुन्दर रूप में प्रतिपादित किया।

जिस अद्वैत का प्रतिपादन बायजोद ने किया था उसका पूर्ण विकास हम हनुल अरबी के समय से पाते हैं। यद्यपि बायजोद^५ ने अपने लिए यह शब्द कहे थे,

he counterpart of
P. 121)
al definition of
n is the ceasing

—(Buddhism P 216)

of passing away (Fana) in the
He knew the Indian practice of
watching of breath and described it as the gnostic's worship of God —
(Encyclopedia of Religion and Ethics Vol 12, P 1st)

^६ Praise be to me, he is reported to have said on another occasion,
I am the truth, I am the True God, I must be celebrated by Divine
Praises,"—(A Literary History of Persia, P 427.)

“मेरी प्रशंसा हो, मैं नया हूँ, मैं धार्मिक परमात्मा हूँ, देवी प्रार्थनाओं मेरी प्रशिक्षण होनी चाहिए।” तथा *हल्ताज*^१ भी ‘अन-अल-हक’ अर्थात् मैं सत्य कह चुका था। तथापि अद्वैत का मूल अद्वैत के रूप में विवास शरीरों के समय ही हुआ।^२

अद्वैत से तात्पर्य द्वैत के अभाव में है। इसका विवाद विवेकन स्वाश्वराचार्य ने उपनिषद् भाष्यो में किया है। यद्यपि ऋग्वेद^३ के अन्तिम मंडल हम एतेश्वरवाद की भावना पाते हैं तथापि ब्रह्मवाद का पणञ्च हमें उपनिषदों ही मिलता है। उपनिषदों के अनुसार निश्चित जगत् ब्रह्म ही है।^४ माया से ही व विश्व का स्रजन करता है।^५ सब में व्याप्त हुआ यही एक विविध रूपों में प्रदर्शित। रहा है।^६ यही भोक्ता है, यही भोग्य है और यही प्रेरयिता है।^७ वह न स्थूल है, अणु, न ह्रस्व है, न दीर्घ।^८ ऐसा नित्य व्यापक एक ब्रह्म ही वेदितव्य है। उस विदित हो जाने पर कुछ भी वेद्य नहीं रहता।^९ न वह चक्षुषों से ही गृही होता है, न वाणी से, न अन्य देवों द्वारा ही हम उसे पा सकते हैं और न कर्म से कर्म ज्ञान से विशुद्धात्मा व्यक्ति ही निरन्तर ध्यान द्वारा उसका साक्षात्कार करता^{१०} है। जो उस ब्रह्म को जान लेता है, वह ब्रह्म ही हो जाता है।^{११}

१ “I am the Truth” — (*Encyclopaedia Britannica*, Vol 21, P 323)

२ “The development of Sufi Pantheism comes much later than Hallaj and was chiefly due to Ibnul Arabi (A.D. 1165-1240)” — (*The Idea of Personality in Sufism*, P 37)

३ “पुरष एवेह सर्वम्” — ऋग्वेद, म० १०, अ० ७, मू० ६०, २।

४ “एकमेव सत्”, “नेह नानास्ति किञ्चन :” — बृहदारण्यकोपनिषद्, ४, ४, १६।

५ “मायो सृजते विश्वमेतत्” — श्वेताश्वतरोपनिषद्, ४, ६।

६ “एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा, रूप एव प्रतिरूपो बहिश्च।”

— ब्रह्मसूत्रोपनिषद् २, २, ६, १।

७ “भोक्ता योग्य प्रेरितार्थं च भक्ता, सर्वं प्रोक्तं त्रिविधं ब्रह्ममेतत्॥”

— श्वेताश्वतरोपनिषद् १, १२।

८ “अस्पृश्यमनन्वहस्यमदीर्घम्” — बृहदारण्यकोपनिषद् ३, ८, ८।

९ “कृतो विदिते वेद्य नास्ति” — छान्दोग्योपनिषद्, ६, २, १।

१० “न सृज्यामृते नापि वाचा, नान्यदेवंस्तपसा कर्मणा वा।

ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्तत्तत्पु त पश्यते निष्कलम् ध्यायमानः।”

— मुण्डकोपनिषद्, मू० २, खंड २, ११।

११ “त यो ह वै तत्परमं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति।” — मुण्डकोपनिषद् ३, २, ६।

इस अद्वैत के आश्रित योग द्वारा ब्रह्म-प्राप्ति की भारत में बड़ी उदात्त विवेचना हुई। श्रीमद्भगवद्गीता में भी स्पष्ट लिखा है कि जो पुण्य सर्वज्ञ, अनादि, अनुशास्ता, अणु से भी अणु, विश्व के धाता, मूर्धं तुल्य नित्य धेतन प्रवाशस्वरूप, अविद्या से परे एवं अचिन्त्य रूप ईश्वर का चिन्तन करता है, वह अन्तकाल में भविष्यमान् हुमा निश्चल मन से योगबल द्वारा भ्रूवुटि के मध्य प्राण को सम्यक् प्रकार से स्थापित कर उस दिव्य पुरष को प्राप्त होता है।^१

हिजरी सन् की तृतीय शताब्दी (ईस्वी सन् की नौवीं शताब्दी के अन्त एवं दसवीं शताब्दी के प्रारम्भ) में हम अद्वैत को सूफीमत में सिद्धान्त रूप से प्रवेश करता देखते हैं, जैसा कि पहले भी कहा जा चुका है। यद्यपि पुष्ठभूमि में यह पट्टे ही प्रकट हो चुका था।^२ बायजौद प्राणायाम^३ में भी परिचित था। कहा जाता है कि अबू सईद बिन अबुल खेर, जो एक प्रसिद्ध सूफी था, योग-साधन किया करता था।^४

सूफीमत और अद्वैतमत में हम अनेक समानताएँ पाते हैं। दोनों ही पीर या गुरु को आत्म-समर्पण करना मानते हैं। उपवास, जप एवं तप का विधान दोनों में ही है। इबास के निग्रह और ध्यान में भी अनुरूपता है। ईश्वर से एकता भी दोनों में समान रूप से है। इन समानताओं के अतिरिक्त अनेक विषमताएँ भी हैं। योगी और सूफी दोनों सन्यासी जीवन में विश्वास रखते हैं परन्तु अपिकास सूफियों का अविवाहित जीवन पर विश्वास नहीं। योगियों के आसनो से सूफियों के आसन भी कुछ भिन्न हैं। सूफियों की विवसता में भय, विलाप और चाहना प्रमुख हैं, किन्तु वेदान्ती पूर्ण शान्ति चाहता है।

गत समीक्षा से हमें यह विदित हो गया है कि मुहम्मद साह्य की मृत्यु के पश्चात् राजनैतिक, सामाजिक एवं बौद्धिक परिस्थितियों ने मिलकर सत्काजीन वातावरण पर ऐसा प्रभाव डाला था कि अदात मानव-प्रकृति रहस्योन्मुख हो गई थी। इन परिस्थितियों के मूल कारण उम्मया शासन में ध्वसात्मक गह-युद्ध, प्रथम अन्धशायी

^१ कवि पुराणमनुशासितारमखोरलीपासमनुस्मरेद्यः ।

सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूपमादित्यवर्णं तमस परस्तात् ॥

प्रयाणकाले मनसाचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन च ।

अधो मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक् स त परं पुण्यमुपैति दिव्यम् ॥

—श्रीमद्भगवद्गीता, अ० ८, श्लोक ६, १० ।

राजत्वकाल में सय्यशील एवं बौद्धिक विचारधारा और विशेषतया उनका की कटु जानीयता और दुराग्रह थे। यह भी हमें विदित होगया है कि सूफीमत की उत्पत्ति के पदचात् अरब तथा फारस आदि दलों में गत अथवा वर्तमान भावना ने इस पर कैसा प्रभाव डाला था। पिछले कुछ पृष्ठों में ईसाई, नव अकनानूनी, नास्तिक, बौद्ध, एवं अद्वैत मतों के प्रभाव का दिग्दर्शन किया गया है। परन्तु यह पहले कहा जा चुका है कि यह प्रभाव सूफीमत के जन्मकाल से हो न था। हाँ, कुछ ईसाई आचार-नीति प्रदर्श प्रपना ली गई थी।

सूफीमत का इतिहास हमें बतलाता है कि सर्वप्रथम एकान्तवास तथा पवित्र जीवन की भावना उद्भूत हुई थी। एकान्तवास इस्लाम से पूर्व ईसाई प्रभाव में अरब में आया था।^१ मुहम्मद साहब के अनेक सहचर तथा सलीफा^२ समय का आचरण करते थे तथा पवित्र जीवन बिताते थे। विप्लव, स्वस तथा ईश्वरीय भय ने अनेक व्यक्तियों को विरक्त बना दिया था। वास्तव में पूर्वशानिक सूफी रहस्यवादी ३ प्रेरणा पती एवं विरागी अधिक थे।^३

हिजरी सन् की दूसरी शताब्दी (ईसा की लगभग आठवीं शताब्दी) में सूफि अधिप्राप्त धर्मान्ध और विद्यान के अनुयायी थे।^४ निर्धनता, आत्म-न्याय तथा समर्पण पर वे अधिक ध्यान देते थे। हम उन्हें यतिचर्या तथा ईश्वरीय ज्ञान या रहस्यवादी के मध्य स्थित हुमा देखते हैं। ईश्वर के विषय में उनकी धारणा अशरश कुरान पर आधारित थी।^५ ईश्वरीय भय ने मनुष्य को अपनी दुर्बलता के कारण चिन्तन का पाठ पढ़ाया था। आदि के विचारक प्रायः आदि कारण, प्रकृति, आत्मा, विश्व ६ मनुष्य का स्थान, बुद्धि, चेष्टा आदि कारण की असीमितता तथा नियन्त्रण पर विचार किया करते थे। ये लोग कर्मकाण्ड के विरोधी थे। इस्लाम का अनुसरण ही करते थे परन्तु उत्तमान का अध्ययन वे औचित्य की दृष्टि से ही करते थे। उनमें धीरे-धीरे स्वतन्त्र विचारधारा बढ़ने लगी और इस्लाम की शिक्षाओं को अपने अनुभव और तर्क की कसौटी पर कसा जाने लगा। अनेक लोग भिन्न-भिन्न स्थानों पर जाते और अपने अनुभवों की खोज करते थे। बहराएँ ऐसा ही स्थान था जहाँ गोन्दी हुमा

^१ *Arabic Thought and its place in History* P. 19.

^२ *Arabic Thought and its place in History* P. 131.

^३ The earliest Sufis were more ascetics and quietists rather than mystics. — (*The Mystics of Islam* Intro P. 4)

^४ The Sufis of the 2nd Cent. were usually orthodox and lauding. They cultivated poverty self-abasement. — (*Selected portions of Pelagon and Ethics* Vol. II P. 11)

^५ "In their conception of the nature of the soul, the ancient Sufi mystics, as might be expected adhere closely to the teachings of the Quran and to the orthodox belief. — (*Studies in the Early Sufism in the Near and Middle East* P. 134)

करती थी ।^१

सूफीमत का मुख्य आधार निष्काम भक्ति या प्रेम ही है । परन्तु आदि काल में ईश्वरीय उत्कृष्टता तथा अनुकम्पा की पृष्ठभूमि में भय की ही प्रधानता थी । “ईश्वर दण्ड देने में कठोर है”^२ इस विचार ने विद्रोह की भावना उत्पन्न करदी और खिन्न मानव-मन की तृप्ति के लिए ईश्वरीय अपार सौन्दर्य पर लोगों का ध्यान गया । जब कि पहले केवल आत्म-त्याग, कठोर इन्द्रिय-दमन, प्रबल पूतता और शान्त चर्या ही बिरक्ति के लक्षण थे, अब ध्यान को भी महत्त्व दिया जाने लगा, क्योंकि जो प्रति सुन्दर है उसका सौन्दर्य प्रेम का कारण होता है और जिसे हम प्रेम करते हैं, उसका चिन्तन अनिवार्य है । उसके प्रति आत्म-समर्पण में ही परमानन्द और जीवन की सार्थकता है । ईसा की साठवीं शताब्दी में विद्यमान बलख का इब्राहीम^३ प्रायः प्रार्थना किया करता था, हे ईश्वर ! मैंने तुम्हारे प्रति आत्म-समर्पण के महत्त्व की अवस्था की है । मुझे इस लज्जा से मुक्ति दो ।^४ तात्कालिक एव तद्देशीय शकीब^५ भी ईश्वर के हाथ में ही आत्म-समर्पण के कर्तव्य पर विशेष बल देता था ।

यह वह समय था जब प्रेम-मन्त्र अपना जादू-जात बिछाने लगा था । सम्भवतः बसरा में सन् ७१७ में उत्पन्न राबिया की भक्ति-भावना में हम प्रेम की अनन्यता पाते हैं । अब प्रार्थनाएँ बाह्यविधानाश्रित नहीं रह गई थी, वरन् उन्होंने वह रूप धारण किया था जिसमें रहस्यवादी हृदय की गहराइयों में ईश्वर के साथ सम्भाषण करता है । राबिया^६ प्रायः अपनी छत पर जाकर यह प्रार्थना किया करती थी—“ओ मेरे स्वामी ! तारे चमक रहे हैं, और मनुष्यों की आँखें बन्द हैं । सम्राटो ने अपने द्वार बन्द कर लिये हैं, प्रत्येक प्रेमी अपनी प्रियतमा के पास है, पर यहाँ मैं एकाकी तुम्हारे साथ हूँ ।” इस प्रार्थना में हम प्रेम का प्राचुर्य देखते हैं, जिसमें सर्वत उदासीनता है और केवल अनन्यतापूर्ण उसी में लीनता है तथा जिसमें न शैतान के प्रति घृणा है और न रसूल के प्रति राग । एक बार पैगम्बर साहब राबिया^६ को स्वप्न में दृष्टिगोचर हुए । उन्होंने पूछा—“ओ राबिया ! क्या तुम मुझे प्रेम करती हो?”

^१ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol 12, P 11

^२ Allah is severe in punishment —(*The Glorious Quran*, S 3, 11)

^३ O God uplift me from the scheme of disobedience to the Glory of submission into thee —(*A Literary History of the Arabs* P 232.)

^४ *A Literary History of the Arabs* P 233

^५ O my Lord the stars are shining and the eyes of men are closed and kings have shut their doors and every lover is along with his beloved and here am I alone with Thee —(*Rabia the Mystic* P 37)

^६ “... does thou love
?—but love of
any other thing
62 63)

उत्तर मिला—“ओ ईश्वरीय दूत ! तुम्हें वीन प्रेम नहीं करता ? परन्तु परमात्मा के प्रेम ने मुझे इतना सीन पर सिखा है कि न प्रेम और न घृणा के लिए ही मेरे हृदय में स्थान है ।” यही प्रेमोन्माद मोरा में हम पाते हैं जब इस राबिया की तुना मीरा से की जा सकती है ।

राबिया ने पूर्वं आत्मनय (फना) का सिद्धान्त हमें नहीं मिलता । यद्यपि राबिया के वचनों में भी हमें इसका विवेचन नहीं मिलता, तथापि यह स्पष्ट है कि सूफीमत का शान्त और सयमी जीवन अब भावमय होने लगा था तथा अद्वैत की भावना प्रगट होने लगी थी ।^१

प्राचीनतम सूफियों में ईरानी अधिा थे । उनके पदचान् मीरिया और ईजिप्ट के सूफियों की सख्या थी । वे एरान्त स्थानों में निवास करते और साधु जीवन व्यतीत करते थे । वे प्रायः मकरा भी जाते थे ।^२ इनमें से कुछ खानकाहों (आश्रमों) में भी रहा करते थे । परन्तु अब मकरा का महत्व न रहा था । सलावत अर्थात् पञ्चवास्त्रिक ममाज भी जिन्न (जाप) एवं हृदयगत चिन्तन में परिवर्तित हो गई थी । ईश्वरीय विश्वास ने पूर्ण आत्म-समर्पण की भावना को जाग्रत कर दिया था । परन्तु सभी धर्माध्य मुसलमानों में सूफीमत का प्रचार न हुआ था ।^३

जब कि वान क्रैमर^४ के अनुसार सर्वप्रथम सफीमत अरबी आदर्श के थे, जिन पर फारसी, यूनानी एवं भारतीय विचारों की अपेक्षा ईसाई आश्रमवासिता का अधिक प्रभाव था, बीघन^५ के अनुसार मध्यकालीन सूफी ईश्वरवादी, धर्म-निष्ठतावादी एवं चमत्कारवादी इन तीन विभागों में से द्वितीय वर्ग से सम्बन्ध रखते थे । इस समय में ध्यान और ईश्वरीय ज्ञान का पूर्ण विवेचन मिश्र और सीरिया में हुआ, जिस पर यूनानी प्रभाव के बिन्द् स्पष्ट दृष्टिगोचर होते हैं ।

हिजरी सन् की तृतीय शताब्दी (ईसा की नौवीं शताब्दी) में हम सूफीमत को निश्चय ही एक नये मार्ग में प्रवेश करता देखते हैं । शान्त सयमी जीवन की

1. We now come to a more interesting personality, in whom the

and distinctive characteristics — (analysis of eastern culture etc. — 2 462)

2. “It was not until the time of Al Ghazali (d. 505) that Sufism began to take its place in orthodox Islam — (Arabic Thought and its place in

3. Von Kremer as the early Arabic P. 478)
4. aughan divide all mystics the
is theurgic are all represented
which must prevail in the earlier
5. 424)

भारा चिन्तन और अद्वैत की भावना से तरंगित हो जाती है। यही वह काल है जब सूफीमत पर बाह्य प्रभाव पड़ते हैं, जैसा कि इस पर्व के आरम्भ में बतलाना गया है। ईसाई नव शक ग़ातूनी, नास्तिक, बौद्ध एवं अद्वैत मतों की छाप स्पष्ट दृष्टि-गोचर होने लगती है।

ईसा की नौवीं शताब्दी के चतुर्थीश में विद्यमान अबू यानीद या विस्ताम के वायजीद ने सर्वप्रथम रहस्यवाद में अद्वैत का निरूपण किया था। यही एक व्यक्ति था जिमने फना (आत्म-लय) के सिद्धान्त को दूसरों के समक्ष उपस्थित किया। उसके प्रतिरिक्त सत्तावीन सभी सूफियों ने इस सिद्धान्त को पृष्ठभूमि में रखा।^१ उन्होंने हकीकत (वास्तविकता) के साथ खरीघत (विधान) का मेल कर शान्त और सयमी जीवन को ही महत्व दिया। आत्म-लय रूप फना के सिद्धान्त के धनुरूप ईश्वर में जीवन रूप वका के सिद्धान्त का प्रतिपादन अबू सईद बल खराज ने किया था।^२

सिद्धान्तत सूफीमत का पूर्ण विकसित रूप धुननून से आरम्भ होकर जलालुद्दीन रूपी के साथ समाप्त होता है।^३ पदचात् के सूफी तो उन्हीं की शिक्षाओं को नवीन रूप में पुनरावर्तित सा करते हुए जान पड़ते हैं।

धुननून ही प्रथम व्यक्ति था^४ जिसने सूफी सिद्धान्तों को दूसरों के समक्ष व्याख्यात किया था। बगदाद के जुनेद ने इन्हें जमबद और अबूबक शिबली ने मसजिद की मीनार से उपाड़ित किया था। बसरा की राबिया सर्वप्रथम स्त्री थी जिसने सूफीमत का अपनाया था।

यह वह समय था जब विधान का उल्लंघन घोर अप्रियता समझी जाती थी। धर्मान्ध व्यक्ति इस्लाम में विहित मार्ग से तनिक भी इतस्तत जाना घोर नास्तिकता समझते थे। यही कारण था कि रहस्यवादियों को सर्वप्रथम धर्म-शास्त्रियों से टक्कर लेनी पड़ी। धुननून मिथ्री, नूरी तथा हल्जाज को दण्ड मिलना इसी का परिणाम था।

^१ 'With the exception of Bayazid however, the great Sufis of the third century A. H. (915-912 A. D.) keep the doctrine of fana in the background. — (A Literary History of the Arabs P. 311-92)

^२ "In the third century A. H. the negative doctrine of fana was taught by the famous Persian Sufi Bayazid of Bistara, while the positive view, that the ultimate goal is not death to self (fana) but life in God (Baqaa) was maintained by Abu Saïd al Kharraz. — (The Idea of

की थी। यह तत्कालीन सूफियों में निर्भय प्रकृत वा प्रचारक था। यह मनुष्य को देवी मानता था क्योंकि ईश्वर ने उसे अपनी ही आकृति में बनाया था।^१ सूफियों ने यह परम्परा यहूदियों से ली थी कि ईश्वर ने आदम को अपने रूप में बनाया था।^२ हल्लाज ने इसकी इस प्रकार व्याख्या की, ईश्वर ने आदम के रूप में अपने को ही प्रदर्शित किया था क्योंकि आदम मानवीय एवं देवी प्रकृति का आदर्श था। वह स्वयं अपने को सचाई या ईश्वर कहता था।^३ वह कहता था कि 'मैं' वह हूँ जिसको मैं प्यार करता हूँ और वह जिसको मैं प्यार करता हूँ 'मैं' है।^४ उसके अनुसार सर्वोच्च सत्ता बुद्धि में अगम्य और अनुपमेय है। दुःख उठाकर आत्म-अमर्षण द्वारा ही ईश्वर से सम्मिलन हो सकता है। ईश्वर और मनुष्य के बीच समन्वय का भाव ही दुःखदायी है और यह भाव उसी की कृपा से दूर हो सकता है।^५ यह वैधानिक प्रार्थनाओं का बड़ा विरोधी था। ईश्वरीय ध्यान में निमग्नता को ही सबसे बढ़कर प्रार्थना समझता था। इसने प्रत्यक्षन शरीरगत का विरोध किया। स्वयं को ईश्वर कहना एवं पवित्र पुस्तकों के विधानों का विरोध करना ही इसका उद्देश्य हो गया। धर्मान्ध लोगों को यह पथभ्रष्ट शांत हुआ और इसीलिए इसे मृत्यु-दण्ड भोगना पड़ा। परन्तु निधनोपरान्त इसकी बड़ी प्रतिष्ठा हुई।

दसवीं और ग्यारहवीं शताब्दी मुस्लिम जगत् में दार्शनिक, आध्यात्मिक एवं वैज्ञानिक चिन्ताओं के लिए प्रसिद्ध है। सूफी भी उनसे प्रभावित हुए बिना न रहे। कहा जा चुका है कि हल्लाज दसवीं शताब्दी के प्रथम चतुर्थांश में विद्यमान था। अबू सईद बौ अबुल खैर^६ (६६७ से १०४६) प्रथम व्यक्ति था जिसने रहस्यवाद की विविधता के विकासार्थ अपनी सर्वोत्कृष्ट साहित्यिक क्षमियों का प्रयोग किया था।

१ "According to al Hallaj man is essentially divine because he was created by God in his own image,"—(*Arabic Thought and its place in History*, P. 193.)

२ "In speaking of Hallaj, I referred to the tradition taken over by the Isma'is from Judaism, that God created Adam in His own image."—(*The Idea of Personality in Sufism*, P. 59-60)

३ "In one of his ecstasies he had cried out, 'I am the Truth'."—(*A literary History of Persia* P. 428)

४ "I am He whom I love and He whom I love is I."—(*Al-Ghazzali, the Mystic*, P. 234.)

५ "Between me and Thee there lingers an 'it is I' that torments me. Oh, of Thy Grace, take away this 'I' from between us!"—(*The Legacy of Islam*, P. 218.)

६ "Abu Said b. Abul Khair (A.D. 967-1040) was the first poet who excited his most brilliant literary powers to the development of mystic poetry."—(*An Introductory History of Persian Literature*, P. 85.)

इसी ने सर्वप्रथम सूफीमत को नैतिक महत्त्व दिया या और इमाम गजाली ने सर्वप्रथम इसे आध्यात्मिक आधार पर स्थिर किया था।^१ हम पहले कह चुके हैं कि प्रथम सईद दिन अगुन खेर^२ योफियों की नीति ध्यान लगाया करता था। इसने ज्ञात होता है कि योफी साधना सूफियों में अपने पूर्व ही पहुँच चुकी थी। इसका^३ कहना था कि रहस्यवादी को यात्रा तो स्वकीय हृदय में होनी है तथा यदि ईश्वर ने किसी के लिए भवका का मार्ग निश्चित किया है तो वास्तव में वह व्यक्ति सन्मार्ग में दूर फेंक दिया गया है।

ग्यारहवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में अल गजाली ने सूफीमत को दार्शनिक रूप से दिया परन्तु अधिकांशतः इसे धर्म परायणता में सम्बन्धित कर दिया। मान्य सूफि एवं मान्य धर्मनिष्ठ होने के कारण ही वह तरकानौन सफिया का प्रतिनिधि कहा जा सकता है। यही नहीं भावी सूफी सनाई, अतार और जलालुद्दीन रमी ने भी उसी पदचिह्नों पर चलना स्वीकृत किया। ये तीनों ही प्रसिद्ध फारसी कवि सुन्नी थे। उनकी कविताएँ धन, बल और उमर की प्रशंसाओं से भरी पड़ी हैं। मुतजिलियों के घोर विरोधी थे।

अल गजाली के अनुसार परमात्मा की सत्ता मार्बोमिक और सार्वकालिक है, उसी के द्वारा अनित्य विस्व प्रवर्तित है। फिर भी प्रदर्शित पदार्थों से हम उसे पृथक् नहीं कर सकते। अतः एक वास्तविकता के अनिरिक्त और बुद्ध नहीं है।^४ केवल वही सत्य है। अल गजाली की शिक्षाओं में बायबीब द्वारा प्रतिपादित मजहब मिदालत का हम निश्चित रूप पाते हैं, यद्यपि इसका सर्वश्रेष्ठ व्याख्याता मुहीउद्दीन इब्नुल अरबी था,^५ या अल गजाली के पश्चात् हुमा। अल गजाली ने ज्ञान को बड़ा महत्त्व दिया है। अपने ज्ञानी को सूर्य और मूगमद के तुल्य बतलाया है जो मध्य प्रकाशवान् एवं सौगन्धित होते हुए हमारे को भी प्रकाश और सौरभ प्रदान करते हैं। वास्तव में उसके अनुसार आत्मालम्बि के लिए आनन्दो का वनिदान

"Clear as the first
the first to give
in Run, P. 11)

... or anyone that
person has been cast out of the way to the truth" — (Studies in Islamic Mysticism, P. 67)

"In this connection it is notable fact that Sanai, Attar and Jalaluddin Rumi the three greatest of the older Persian mystical poets, were all Sufis. Their poems abound with laudatory mentions of Abu Bakr and Umar and they are the declared foes of Mutazilites. — (A Literary History of Persia, P. 477)

"So nothing remaineth but the one reality" — (Il Ghasnoli's Mysticism, P. 22-23)

"The development of Sufi Pantheism comes much later than ... and was chiefly due to Badi' Azin (A. D. 1160-1240) — (The Idea of Personality in Sufism, P. 27)

ही एक सूफी की युक्ति है। अब तालिब के समान ही अल गजाली ने भी ज्ञान को एक प्रकाश कहा है जिसे ईश्वर हृदय में प्रक्षिप्त करता है।^१ इसने ज्ञान के अतिरिक्त ध्यान को भी बड़ा महत्त्व दिया है। सर्वश्रेष्ठ ध्यान यही है जिसमें वास्तविकता का साक्षात्कार होता है।

अल गजाली ने ही सूफीमत को मुस्लिम जगत् में एक निश्चित स्थिति प्रदान की थी। इससे पूर्व हम धर्मग्रन्थों में सूफीमत का प्रवेश सूदम रूप में ही पाते हैं। इनके समय तक नव अफलातूनी मत का पर्याप्त प्रभाव पड़ चुका था क्योंकि तत्कालीन^२ एव तत्पश्चात् सूफी लेखकों की रचनाओं में हम प्लोटोनस के तथा परमात्माह्लाद सम्बन्धी सिद्धान्तों के अविराम सकेत देखते हैं। प्लोटोनस के अनुसार गजाली ने भी परमात्मा को प्रकाशस्वरूप माना है।^३

अल गजाली के ही पदचिन्हों पर चलने वाला फरीदुद्दीन अत्तार था। उसके अनुसार भी परमात्मा ही सबका मनस्रोत है एव उसके अतिरिक्त और कुछ नहीं।^४ वह एक गुप्त सजाना है जिसे हम इस दृश्य जगत् में इसे ही साधन बनाकर खोज सकते हैं। परमात्मा एक सत्ता ही नहीं है वरन् एक सकल्प भी है।^५ वास्तव में वही विश्व की आत्मा है। विश्व में जो कुछ दृष्टिगोचर हो रहा है वह सब तदवर है परन्तु मानवीय आत्मा झमर है और वह सदा ईश्वर में निवास करेगी। मनुष्य प्रेम की सीढ़ी पर चढ़कर ही उस अन्तिम प्रकाश से एकरूपता पा सकता है। प्रेम निजता और परता से पुष्क हो प्रियतम की ओर बढ़ने का नाम है। यह प्रेम ही मनुष्य को उज्ज्वल बनाकर उत्तरोत्तर उसकी उन्नति का कारण होता है और अन्त में प्रभु का साक्षात्कार कराकर आत्मा को उससे एकरूपता प्रदान करता है।^६ इस प्रकार प्रेमी प्रियतम में मिलकर प्रेमरूप हो जाता है क्योंकि प्रियतम स्वयं प्रेमरूप है। इस

1. Knowledge is compared by both Abu Talib and Al Ghazzali with a light which God casts into the heart — (*Al Ghazzali the Mystic* P 123)

2. "From his Time forward we find in Sufi writings constant Allusions to the Plotinian theories of emanation and ecstasy" — (*A Literary History of the Arabs*, P 593)

3. That light to Al Ghazzali as to Plotinus is the ultimate Reality — (*Al Ghazzali the Mystic* P 105)

4. God to Attar, is the sole source of all existence everything is God and there is no other existence but God — (*The Persian Mystics, Attar*, P 21)

5. God is not only being but Will — (*The Persian Mystics, Attar*, P 20 21)

6. "That Passion of love for God will lead the mystic onward and upward, until purged as by fire from all the dross of self and self seeking the soul can look upon God face to face and unite with that supreme Reality, which is also I verily" — (*Attar*, P 20)

रति भाव से प्रभावित मतार^१ सभीय प्रायःनामो वा एक बार और एकान्तवाट को सुरक्षा समझता था ।

उपर्युक्त विवेचन में हमें ज्ञान होना है कि सूफीमत पर बाह्य प्रभाव कितना दृढतम हो गया था । इसमें ईरान का बड़ा हाथ था । वास्तव में इस्लाम का जा पीया ईरान में लगा वह सूफीमत के विकसित रूप में अपना फल लाया । अरबों ने ईरान के प्रदेश को जीता अरब्य था किन्तु ईरान ने अरब की इस्लामिक संस्कृति पर विजय पाई और अब इस्लाम की दो प्रमुख शाखाएँ स्पष्ट रूप में पृथक्-पृथक् दिखाई देने लगी । एक इस्लामी शरीफान जो अरब में उत्पन्न हुई और दूसरी सूफीमत की तरीकत जो अब ईरान में विशेष रूप से प्रस्फुटित हुई । इस्लामी भावना से अद्वैत अब अपना रूप निखार रहा था परन्तु इसमें प्रेम की भावक लहर ने अभिन्नता होते हुए भी ईश्वर को प्रियतम का रूप दे दिया था और साधना को मधुर बना दिया था ।

ईसा की तेरहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में विद्यमान स्पेन के प्रमुख रहस्यवादी कवि मुहीउद्दीन इब्नुल अरबी ने अद्वैत को पूर्णतः विरचित किया । इसने एशिया का भी भ्रमण किया । सम्भवतः इसी भ्रमण में उसे अद्वैत सिद्धान्त को सर्वांगतः अभ्ययन करने का अवसर मिला हो । इसी कारण स्पेन का सूफीमत प्रधानतः ध्यान-परक था ।^२

इब्नुल अरबी ही प्रथम व्यक्ति था जिसने इस सिद्धान्त का नियमानुसार सम्यक् विवेचन किया था कि सृष्टि के समस्त पदार्थ वास्तव में कुछ नहीं बरन् उन स्रष्टा की सत्ता के सार हैं । वह बतलाता है कि पदार्थ निश्चय ही दैवी पूर्वज्ञान से उत्पन्न हात हैं जिसमें के भावों के समान पूर्व ही विद्यमान थे ।^३ सम्पूर्ण विश्व उसका आत्मप्रदर्शन है । उसके अनिरक्त कोई वास्तविक सत्ता नहीं । ओटोनीस का 'एक' कारण रूप से सर्वत्र विद्यमान है जब कि इब्नुल अरबी का 'एक' सार रूप से ।^४ उसका कहना है कि भलाई और बुराई परमात्मा से आती है ।^५ सभी पदार्थ

१ 'I would that I were all, so that I need not attend congregational prayers for there is safety in solitude' —(*A Literary History of Persia* P. 426)

२ "Spanish Sufism was essentially speculative" —(*Arabic Thought and its place in History*, P. 204)

३ "He teaches in fact that things necessarily emanate from divine presence in which they pre-existed as ideas" —(*The Encyclopedia of Islam*, P. 654)

४ "Plotinus: One is everywhere as a Cause, Ibnul Arabi's One is everywhere as an essence" —(*The Mystical Philosophy of Muḥammad ibn Ibnul Arabi*, P. 11)

५ 'Ibnul Arabi adds that ultimately both good and evil come from God' —(*The Mystical Philosophy of Muḥammad ibn Ibnul Arabi*, P. 12)

उसी के प्रदर्शन हे अतः सभी कार्य उसी के कार्य हे, जिनमे से कुछ को हम उत्तम और कुछ को हम मध्यम सत्ता देने हे । अन्ते-दुरे सभी विषयों मे विमुख अन्तर्दृष्टि द्वारा ही पुरुष उसे देना सकते हे जो विचारो से परे हे । इब्नुल अरबी ईश्वर में लय रूप फना के सिद्धान्त को एक नैतिक विकास मानता हे जिसमें सन्न स्थितियाँ होती हे और इन्ही स्थितियों में रहस्यवादी अन्तर्दृष्टि द्वारा ईश्वर के साथ घटते सम्बन्ध को जानता हे । वे स्थितियाँ इस प्रकार है—(१) पाप से मुक्ति, (२) काम से मुक्ति, (३) गुणो से मुक्ति, (४) व्यक्तित्व से मुक्ति, (५) भौतिक जगत् से मुक्ति, (६) ईश्वरेतर सत्ता से मुक्ति, और (७) ईश्वरीय गुणो एव उनके सम्बन्धों से मुक्ति, इस फना के सिद्धान्त मे और चौद्धी के निर्वाण में हम बहुत दूर तक साम्य देखते हे ।

तेरहवीं शताब्दी में ही मिश्र में अरबी रहस्यवादी कवि इब्नुल फारिद हुआ । उसने अनुभव को तीन विभागों में विभक्त किया—प्रथम साधारण, द्वितीय असाधारण और तृतीय अलौकिक ।^१ प्रथम में चैतन्य साधारण स्थिति में रहता है, द्वितीय में वह परमात्मा में निमग्न हो जाता है और तृतीय में एकरूपता होती है । उसने अपनी रहस्यगूढ़ चेतना को वह अनुभव बतलाया है कि जिसमें इन्द्रियाँ पारस्परिक चेष्टाएं करने लगी—आँख बातलाप करने लगी तो जिह्वा देखने लगी, कान बोलने लगा तो हाथ सुनने लगा, कान ने देखना प्रारम्भ किया तो आँख ने सुनना प्रारम्भ कर दिया ।^२

अरबी रहस्यवादी काव्य फारसी की अपेक्षा अपकृष्ट है ।^३ यही कारण है कि इब्नुल फारिद तत्कालीन फारसी कवि जलालुद्दीन रूमी की समानता न पा सका । यद्यपि यह एक धर्मनिष्ठ सुन्नी था, तथापि यह सूफीमत के स्वर्णयुग का अन्तिम कवि कहलाता है ।^४ यह बलख का निवासी था और बलख में एक ग्रीक मठ विद्यमान था अतः इतने निर्वाण के सिद्धान्त का पूर्ण अव्ययन किया होगा । इसके अनुसार^५

1 "Ibnul-Farid (an Arabian mystic of the early 13th Century) distinguishes three modes of experience which may be called respectively normal, abnormal, and super-normal" —(The Idea of Personality in Sufism, P. 19.)

2 "My eye conversed whilst my tongue gazed
My ear spoke and my hand listened, ..

3 n, P. 210)
.. to that
of th

4 "It is the way that leads away from self, through repentance, renunciation, trust in God (Tawakkul,) recollection (Zikr) to ecstasy and union with God" —(The Influence of Islam, P. 154)

परमान्हाद एव ईश्वर से एवम् की प्राप्ति का मार्ग पदचात्ताप, त्याग, ईश्वर में विश्वास और जाप है। अन्तिम स्थिति फना है जो फना-ब्रल-फना में पर्यवसित होती है। किन्तु यह बीड़ों के निर्वाण के सर्वांगत समान नहीं है।

रूमी ने भी विश्व को उसी ईश्वर का प्रदर्शन माना है। यह सारा विश्व उसी का दर्पण है। किन्तु उसे वही देख सक्ता है जिसकी अन्तर्दृष्टि उज्ज्वल हो गई है।^१ ईश्वरीय प्रकाश ही बौद्धिक प्रकाश को प्रकाशित करता है।^२ जबकि बौद्धिक प्रकाश हमें अव्यक्त की ओर आकृष्ट करता है, ईश्वरीय प्रकाश उन्नति की ओर। साधु पुरुषों का हृदय ही पूजालय है, जहाँ ईश्वर निवास करता है।^३ साधु-हृदय देवालय होते हुए भी रूमी के अनुसार मानवीय इच्छा दैवी इच्छा के आश्रित है,^४ अथ मनुष्य अपने कर्मों के उत्तरदायित्व से मुक्त नहीं हो सकता। ईश्वर के सम्बन्ध में बुराई अवास्तविक हो सकती है परन्तु मनुष्य के सम्बन्ध में इसकी सत्ता अवश्य है।

रूमी के अनुसार प्रेम ईश्वरीय रहस्यों के प्रकाशन का एक साधन है। इस प्रेम की मादकता में 'मे' और 'तू' की भेद-बुद्धि की विहीनावस्था के क्षण की ही रूमी^५ ने आनन्द का दाग बहा है जिसमें दो आकृतियों में भी एक ही आत्मा व्याप्त होती है। प्रेमी की प्रियतम के प्रति विचलता सफियों में प्रमिद ही है। परन्तु रूमी का कहना है कि प्रेमी ही अपने प्रियतम से एकाकार होना नहीं चाहता बल्कि प्रियतम भी उससे एक हो जाना चाहता है।^६

इस प्रकार हम देखते हैं कि प्रेममयी जिस अद्वैत की साधना का उद्भाव हुआ था उसका पूर्ण विकास रूमी तक हो जाता है। इसके पश्चात् जिसी, जामी आदि सभी सूफियों ने पूर्व ऋतुत स्वर ही अलापा। रूमी ने दो आकृतियों में एक आत्मा रूप जिस अद्वैत भावना को उद्गारित किया था, जिसी को भी चौदहवीं सताब्दी में हम

^१ The world is God's pure mirror clear,

To find when free from clouds within —(The Persian Mystics

—

Rumi P. 97)

^२ "The Mosque that is build in the hearts of saints is the place of worship for all, for God dwells there —(The Idea of Personality in Sufism P. 57)

... .. ■ subordinate of

... .. late thou and I
... .. thou and I —

But his beloved is also seeking union with him —(The Persian Mystics, Jallaluddin Rumi P. 76)

वही कहता पाते हैं बि हम दो शरीरो मे एक प्राण है ।^१ पन्द्रहवीं शताब्दी में जामी भी इन्ही शब्दों की पुनरावृत्ति सी करता हुआ कहता है कि जहाँ भी^२ आवरण दृष्टि-गोचर होता है उसके पीछे वही छिपा हुआ है तथा वही कोप है और वही कोपागार है, वहाँ 'मे' और 'तू' के लिए स्थान नहीं है क्योंकि ये दोनों केवल भ्रम हैं ।

सफीमत के विकास-काल में ही पीरी-मुरीदी के आधार पर अनेक सम्प्रदाय स्थापित हुए । अनेक प्रतिष्ठित सन्तो ने स्वकीय मतानुसार आध्यात्मिक शिक्षा के प्रचारार्थ इतकी स्थापना की । ए० एम० ए० शुष्टरी ने लिखा है कि इनकी संख्या १७५ से भी अधिक है ।^३ परन्तु वे सभीगण्य नहीं हैं । उनमें से कादरी, तैफरी, जुनेदी, तशबन्दी, शाधिली, शतारो, मौलवी और चिश्ती अत्यन्त प्रसिद्ध हैं ।

ईसाई एवं बौद्ध मठाधिनारिता की भाँति इन सम्प्रदायों ने भी इस प्रथा को प्रगताया । इनमें से अनेक अवान्तर सम्प्रदाय भी थे । ये सभी अपना सम्बन्ध किसी-न किसी खलीफा या मान्य सूफी सन्त से जोड़ते थे । बहुतों ने स्वयं पैगम्बर साहब को ही अपनी परम्परा का आदिपुरुष कहा है ।

स्त्री, पुरुष समानरूप से ही इन सम्प्रदायों में प्रवेश पाते थे । रोमन ईसाइयों की भाँति इस्लाम में ऐसा भेद नहीं माना गया है कि एक स्त्री उपरोहिती नहीं हो सकती क्योंकि वहाँ न कोई उपरोहित है और न कोई सामान्य जन ।^४ इस्लाम में प्रारम्भ से ही स्त्री की अधिक प्रतिष्ठा रही है । राबिया सूफियो में एक सम्मानित स्त्री हुई है । रुमी ने स्त्री को केवल गृहपत्नी या प्रेमिका ही न बतलाकर ईश्वरीय प्रकाश की एक किरण कहा है, जो मानो स्वयं स्रष्टा की आत्मा है न कि एक साधारण प्राणी ।^५ कुछ आध्यात्मिक परीक्षाओं को पास कर लेने पर पुरुषों की भाँति स्त्रियों को भी एक प्रमाणपत्र दिया जाता था ।^६ अनेक स्थलों पर मठ बने हुए थे, जिनमें मुरीदों

^१ "We are the spirit of one, though we dwell by turns in two bodies"—
(*Studies in Islamic Mysticism*, P. 80)

there is no place for I and thou
Mystic, P. 236)

"urge number of over 175 "

that a woman cannot be a
neither priest nor layman
there :—(*The religious attitude and life in Islam*, P. 16.)

^५ "Women is a ray of God, not a mere mistress. The Creator's self, as it were, not a mere creature—(*The Persian Mystics Jalaluddin Rumi*, P. 69)

^६ "Both men and women were admitted into the order, and Khurqa or a certificate of passing Sufi trials was granted to ladies also"—(*Outlines of Islamic Culture*, Vol. 2, P. 371)

(शिष्यों) को शस्त्र (गुरु) के ममक्ष वर्तव्यशील एवं आज्ञापालक रहने की शपथ लेकर कुछ वर्ष अध्ययन करना पड़ता था । कुछ सम्प्रदायों में अविवाहित जीवन को श्रेष्ठ समझा जाता था परन्तु अधिकांशतः इस विचार को मान्यता प्राप्त न हुई ।

सम्प्रदायों में विभिन्नता होते हुए भी मूल सिद्धान्तों की दृष्टि से कोई भ्रम नहीं । केवल कालानुसार व्याख्या के अन्तर से अन्तर आ गया है । इनमें अपने कुछ अभ्यास होते थे जिन्हें वे कठोरता से पालन करते थे । एकात्मवास, मौन, स्वाध्याय, जप एवं ध्यान को बड़ा महत्त्व दिया जाता था । जुनेद^१ ने अपने सूफीमत की आत्म-समर्पण, उदारता, धैर्य, मौन, विरक्ति, ऊनी वस्त्र, यात्रा एवं निर्धनतारूप इन श्रेष्ठ गुणों पर आश्रित किया था, जिनका आदर्श इस्माक, अब्राहम, भयूब, जकरिया, मूसा, ईसा, यही और मुहम्मद साहब में विद्यमान था । सातवें (नव शिक्षित) का इनमें से एक को अपनाता पढ़ता था, जिसके द्वारा वह लक्ष्य-मिष्टि की ओर बढ़ता था । प्रायः सभी सम्प्रदाय इन्हीं या ऐसे ही गुणों का आचरण परमावश्यक समझते थे ।

¹ Junayd, for example based his Tasawwuf on eight different qualities of the mind, viz. submission, liberality, patience, silence, separation (from the world) wollen dress travelling poverty — as illustrated in the lives of Isaac Al raham, Job, Zachariah, Moses, Jesus and the seal of Prophets — (Islamic Mysticism, P. 21)

तृतीय पर्व सूफी आस्था

जो सासारिक पदार्थों से मन हटाकर ईश्वर के सौन्दर्य पर मुग्ध हो उसे प्रेम करने लगा है वही सूफी है । एक सूफी के मार्ग पर असमीमता से असमीमता प्राप्त करने के लिए आध्यात्मिक ज्ञान में चार स्थितियाँ होती हैं ।^१ प्रथम शरीरगत है । इसमें मनुष्य ईश्वर की सत्ता में प्रभावित होकर उसके भय में भीत और वैभव से विस्मित होता है । द्वितीय स्थिति तरीकत है । इसमें विवेक की प्राप्ति होती है जिससे मनुष्य भले-बुरे, ऊँच-नीचे एवं कर्त्तव्य अकर्त्तव्य को पहचानने लगता है । तृतीय हकीकत है, जिसके द्वारा मनुष्य त्रिव सत्ता की वास्तविकता को पहचानता है । चतुर्थ स्थिति मारिफत है । यह वह ज्ञान है जिससे वह ईश्वर को सत्यरूप में जानता है ।

वास्तव में मनुष्य के जीवन का ध्येय ही स्वकीय सत्ता के महत्त्व से परिचित होकर अपने मूल तत्त्व को जानना है । 'मे कौन हूँ, मेरा उद्गम कहाँ से हुआ है', 'यह दृश्य जगत् क्या है', मेरा इससे क्या सम्बन्ध है', 'कौन-सी शक्ति है जो निखिल चैष्टा का कारण है', इत्यादि प्रश्नों का समाधान कर अन्तरात्मा इस परिणाम पर आती है कि एक महती व्यापक शक्ति अवश्य है, जिसकी सत्ता से विश्व सत्तावान् है तथा जो स्वयं अदृश्यरूप से नाना रूपों में प्रदर्शित है ।

सूफी के लिए ससार ईवी प्रदर्शन है ।^२ वह प्रेमी अवलक्ष्य होते हुए भी अपने सौन्दर्य पर स्पष्ट मुग्ध है अन उसने मुग्धतावश ही अपना रूप निहारने के लिए यह ठाठ रचा है । प्रभातोदय, सध्याकान्ति मेघमालायें, हिमच्छादित पर्वतशिखर, कलकल नादकारी प्रपात, तरंगित सरिताएँ, अपारअथाह समुद्र, प्रकाशपुञ्ज दिवाकर, चम्प्रिबामय चाँद, रात्रि में तारी भरा निस्सीम गगन, नाना सुमनों की सुपमा से सज्जित कुसुमाकार एवं विविध पंशु-पक्षी आदि सभी उसके लिए अपार सौन्दर्यमयी विभूति का आभास देते हुए जान पड़ते हैं । सभी उसी सौन्दर्य पर मुग्ध, उसी की स्मृति में विचल एवं उसी की खोज में चैष्टावान् से दीख पड़ते हैं । यहाँ यह बात ध्यान में रखने योग्य है कि एक सूफी प्रकाश में तो प्रकाश देखता ही है परन्तु अन्धकार में भी प्रकाश देखता है । कहने का तात्पर्य यह है कि उसे प्रवृत्ति-सौन्दर्य में तो ईश्वर

^१ 'There are four paths or stages that lead a person into spiritual knowledge from the limited to the unlimited — (In an Eastern Rose Garden, P. 47)

^२ 'The universe as a whole according to him is the product of God's spontaneous yet necessary activity of Self realisation or Self Manifestation' — (The Mystical Philosophy of Muhiuddin Ibnul Arabi, P. 21)

की आभा दिखलाई देनी ही है परन्तु प्रकृति ने चण्ड स्वरूप में भी उसे भगवान् का प्रेमस्वरूप ही दीखता है। इसने यह निष्कर्ष निकाला है कि सूफीमत में सौन्दर्य सत्ता के दो रूप हुए, एक मयूर दूगरा प्रकट, एक जयास दूगरा जनान पथवा एक शिखर दूगरा उग्र। उमने लिए मारी प्रकृति एक पुस्तक है, जिसका एक एक पृष्ठ प्रपञ्च भी अप्रपञ्च है स्पष्ट भी अस्पष्ट है, इलाक़ नि बह दृष्टि डालता अवश्य है, पर तु सर्वत्र रहस्य ही रहस्य दृष्टिगावर होता है। अग्नि मन्दारलो दीप्तिमनी हीन्दी हुई भी इतनी मूढमत अग्नि है कि प्रकाश-गुञ्ज के अनिखित कृष्ण भी मान नहीं होता। दवंश-मा पारदसंज्ञ जगत् भी इन विभूति के वारण स्वच्छ होता हुआ भी इतना गुम्फिन दीप्त पड़ना है कि उनकी आँखें चौधिया जाती हैं और बुद्धि विस्मृत हो जाती है। इसीलिए सारा विश्व उसने लिए रहस्यमय हो जाता है।

इस प्रकार ज्ञान होता है कि एक सूफी को व्यापक ईश्वरी सत्ता पर, विश्वास लाना परम आवश्यक है क्योंकि उसके अज्ञान में विश्व-सत्ता ही नहीं रहती। विश्व-सत्ता नहीं तो आत्म-सत्ता भी नहीं और इस प्रकार सम्पूर्ण आध्यात्मिक भवन ही घरासायी हो जाता है। फिर कौन प्रेमी और कौन प्रियतम, कौन आराधक और कौन आराध्य? अतः ईश्वरीय सत्ता सत्ता-सत्ता का अनिवार्य कारण है। इस्लाम की शिक्षा ईश्वर में विश्वास, निर्णय का दिन तथा कर्तव्य इन तीन नियमों पर ही निर्भर है। कुरान में कहा है कि मुस्लिम हो या यहूदी, ईसाई हो या मैदियन, कोई भी बंदो न हो जो ईश्वर, निर्णय के दिन, एवं भलाई में विश्वास करता है उसे कोई भय नहीं तथा उसे अवश्य ही शुभ प्रतिफल मिलेगा।^१

ईश्वर पर विश्वास लाकर मुस्लिम होना हुआ भी एक सूफी केवल मुस्लिम सम्प्रदाय का ही नहीं रहना। उसकी उदार आस्था हृदय को इतना विशाल बना देती है कि उनमें विश्व के लिए स्थान हा जाता है। जब मारी प्रकृति विविध रूपा में भरे लावण्य द्वारा उस लावण्यमयी सत्ता का आभास देती हुई उसका नेत्रों के समक्ष खड़ी है जिसमें उसका प्रियतम मोहक मोन आकृति से भरी-मा दीक्ष पड़ता है तब उसे बाह्य भेद के दृष्टिगावर हा सकते हैं। वह तो यह जान चुका है कि सत्य एक है अतः ईश्वर भी एक है। यही कारण है कि वह उस मार्ग को अपनाता है जिस पर पग रखते ही उसे परमात्मा की मार्गभूमिक विद्यमानता का सचेतन भान होना है। उसने जीवन का पर सत्य यथायथा को चरमावस्था को जान लेना ही हा जाता है।

1. "Lo! those who believe (in that which is revealed unto thee, Muhammad) and those who are Jews and Christians and Sabaeans whoever believeth in Allah and the Last day and do right surely their reward is with their Lord and there shall no fear come upon them neither shall they grieve"—The Glorious Quran S 2 62

जब नेत्र और श्रोत्र दोनों ही उसके रूप-मधु के पायी हैं तब द्वित्व का भान कहाँ ? सारा विश्व एक सूत्र में ग्रथित-सा जान पड़ता है। निज-पर का भाव भी विलीन हो जाता है अतः चतुर्दिक देशों में एकदेशता, जातियों में एकजातीयता एवं विविध मतों में एकरूपता प्रतीत होने लगती है। विश्वबधुत्व का भाव उसके हृदय में जागृत हो जाता है। भूमि के भिन्न-भिन्न कोणों में हुए सभी देवदूत उसे एक ही बात कहते हुए सुनाई देने हैं। सूफियों के लिए कुरान धर्मनिष्ठों के अर्था में वेद-वाक्य न रहा हो परन्तु वह भी यही कह रहा है कि ओ मुसलमानो ! 'कहो कि हम ईश्वर में विश्वास करने हैं तथा उसमें विश्वास करते हैं जो अब्राहम, इस्माईल मूसा, ईसा आदि सभी पैगम्बरों में प्रकट हुआ था, क्योंकि हम उनमें से किसी में अन्तर नहीं देखते।'¹

उपर्युक्त विवेचन से जान पड़ता है कि सूफीमत का सारा ढाँचा ईश्वर पर ही आश्रित है, अतः सर्वप्रथम ईश्वरीय स्वरूप को जानना ही उचित है।

कुरान के अनुसार ईश्वर सृष्टि का कर्ता है।² वह एक है, उसके अतिरिक्त कोई अन्य परमात्मा नहीं।³ वह नित्य और सर्वशक्तिमान है। वही स्वच्छन्द होता हुआ भी दयालु है।⁴ पथ-प्रदर्शक तथा सरंक्षक भी वही है। वह दृष्टा, श्रोता एवं माधी है और स्वतः पूर्ण है।⁵ वह सर्वतः पर है और सर्वज्ञ है।⁶ न उसका आदि है और न अन्त।⁷ वही सर्वोच्च सत्ता है, जो अप्रत्यक्ष भी प्रत्यक्ष है। विश्व का कण-कण उसी का प्रदर्शक एवं उसी का परिचायक है। वह सर्वोत्कृष्ट है, समुद्विग्न है, विजेता है और महान् है। ससार का सर्वोपरि हितकारी तथा श्रेष्ठ न्यायकारी भी वही है। सर्व पदार्थ उसी से उत्पन्न हुए हैं और अन्त में उसी को चले जायेंगे।⁸ वह मौदय रूप है।⁹ वह

¹ "Say (O Muslims), We believe in Allah and that which is revealed unto us and that which was revealed unto Abraham, and Ismail, and Isaac, and Jacob and the tribes and that which Moses and Jesus received, and that which the prophets received from their Lord. We make no distinction between any of them and unto Him we have surrendered" —(The Glorious Quran, S 2, 136)

² "Allah is the creator of all things and He is the One the Almighty" (The Glorious Quran, S 13, 16)

³ "Allah there is no God save Him the Alive the Eternal" —(The Glorious Quran, S 3, 2)

⁴ "Allah is Absolute Clement" —(The Glorious Quran, S 2, 261)

⁵ "Allah is Healer, Knower" —(The Glorious Quran, S 2, 221)

⁶ "Allah is All embracing All knowing" —(The Glorious Quran, S 2, 261)

⁷ "Allah is of infinite life" —(The Glorious Quran, S 57, 3)

⁸ "Allah is of infinite life" —(The Glorious Quran, S 57, 3)

⁹ "Allah is of infinite beauty" —(The Glorious Quran, S 62, 1)

दर' में बँटोर है परन्तु ओ' इगमें बिस्वाग करने के और सम्मार्ग पर चरने हैं वे मानन्द का उपभोग करते हैं।^२

उपरिनिमित्त गुणों के अनिराज ईश्वर के और भी घनेक गुण कुरान में लिखे हैं। यद्यपि मुसीम की भावना का मुसलमानों का ध्यान कुरान में प्रतिपादित ईश्वर ही था, तथापि अत्यन्त चिन्तन एवं वाह्य प्रभाव ने उन्हें भिन्न हो रूप दे दिया। पूर्व विवरण से ज्ञात होता है कि कुरान का ईश्वर सगुण है। कुरान में जो उसके विरासन का वर्णन है उसमें ज्ञान होना है कि वह एक स्पर्शहीन सर्वान्वित वास्तव है। उसकी समष्टि और क्षेत्र प्रसारित है। उसकी एक भूकृति मृष्टि का महार कर सकती है और प्रकाश की एक कोर चमों पर प्रकाशों का कारण बन सकती है। ज्ञान होना है कि वह एक ऐसा नटवर है जिसकी दृष्टि-भाव में उत्पन्न हुई मृष्टि-नदी सदैव जिसके स्रोत पर नृत्य करती रहती है एवं ऐसा मूढधार है जो एक स्थान पर आसीन हुआ भी समस्त ब्रह्माण्ड की पुनर्लोकों का भोग नचाता रहता है। अनेक देव सदैव जिसकी आज्ञा में राखे रहते हैं तथा जो स्वयं अन्तर में न आकर समय-समय पर देवदूतों की भेजा करता है।

इस्लाम में ईश्वर के इन सब गुणों को आत्म-सत्त्व के साथ लिये माना गया है।^३ भूतियों ने ईश्वर को रम्यातिरम्य प्रियतम मानते हुए भी कुरान की भाँति साकार-मा नहीं माना, क्योंकि वह किसी निश्चित स्थान पर स्थित न हुआ मन-मन्दिर में ही राजित है। वह चर्मचक्षुषों का विषय नहीं करन सल्लहंति द्वारा प्रकाश रूप में अनुभूत होता है। सुफी ईश्वर के गुण और नामों को पर्यायवाची नहीं मानते क्योंकि गुण स्वभाविक होते हैं और नाम वाचक तथा काम भी व्यक्तिगत से ही सम्बन्ध रखते हैं।^४ जिन्हीं ने उसके गुणों को चार भागों में विभक्त किया है, (१) भाव-गुण, यथा—एक, निरय और सत्य, (२) सौन्दर्य गुण (जमाल) यथा—आभासीन, ज्ञाता और पथ-प्रदर्शक, (३) गौरव-गुण (जवाल) यथा—सर्वशक्तिमान, दहप्रदाता, (४) पूर्णता-गुण (कमाल) यथा—महान्, अनादि, अनन्त एवं दिव्य।^५

and bliss (their)
eternal, added
is descriptive,
of the being
al Mystic,

^३ "Jill makes fourfold division of the Divine Attributes —(1) attributes of the Essence e.g. One, Eternal, Real; (2) attributes of Beauty (jamal) e.g. forgiving, knowing, guiding aright, (3) attributes of Majesty (jalal), e.g. Almighty, Avenging, Leading astray, (4) attributes of Perfection (kamal), e.g. Exalted, Wise, First and Last, Outward and Inward"—(Studies in Islamic Mysticism, P. 100)

परमात्मा का स्वरूप मानवीय विचार से परे है क्योंकि वह बुद्धिगम्य नहीं। वह तो प्रेम और तल्लीनता द्वारा ही वेद्य है और इन गुणों को भी वही देता है। वास्तव में ईश्वर अनुपम है क्योंकि उसका स्वरूप बुद्धि एवं रसना का विषय नहीं है। यदि उसे विचित्र कहें तो अनुचित न होगा। वह निकटतम है फिर भी पृथक् है एवं दृश्य भी अदृश्य है। सहस्रों ने उसे जाना है परन्तु पहचाना थोड़ा ने है। वह सुख भी मोन है, प्रसन्न भी विषन्न है, घनाट्य भी निर्धन है और राजा भी रंक है। पतितों का पाता और दलितों का उद्धारक है तो अभिमानियों का मानमर्दक और घाततायियों का अभिभावक है। कहने का तात्पर्य है कि जब संसार उसी प्रकाश-पुंज की एक रश्मि का प्रतिबिम्ब है तब यही सर्वत्र है। उसके अतिरिक्त है ही क्या? शिब्ली ने कहा कि मैं परमात्मा के अतिरिक्त और कुछ नहीं देखता हूँ।^१ मुहीउद्दीन इब्नुल अरबी ने भी यही कहा है कि ईश्वर के अतिरिक्त कुछ नहीं है।^२ दृश्य जगत् तो स्वप्न एवं ध्याया के तुल्य है अतः जानो इससे भ्रमित नहीं होते।^३

सारा विश्व उसी का प्रदर्शन होने के कारण ईश्वर एक भी है और अनेक भी। वही सत्य है और विश्व का सार है अतः एक है तथा नाना रूपों में प्रदर्शित वही अनेक है। सूफीमत में एकत्व से तात्पर्य दो पदार्थों के मिश्रण रूप ईश्वर और जीव का मिलन नहीं वरन् अद्वैत की भावना से है जिसमें 'मैं' और 'तू' में कोई अन्तर नहीं रहता। कुरान का यह सिद्धान्त कि 'केवल एक ही ईश्वर है' सूफियों के हाथ में आकर इस प्रकार बन गया कि 'केवल ईश्वर ही वास्तविक है और कुछ नहीं'। अतः वही एक सर्वत्र और सर्वरूप है। कुरान में भी ईश्वर को सत्य^४, द्यावापृथ्वी की ज्योति^५ एवं व्यापक सर्वाच्च सत्ता^६ कहा गया है।

परमात्मा सर्वश्रेष्ठ है, इसलिए कि वह भल शक्ति है, व्यापक होते हुए भी सूक्ष्म है, अज और अकारण है तथा स्वयसिद्ध है। वह एक अदृश्य और अपूर्व खजाना है जो इस विश्व में बिखरा पड़ा है क्योंकि विश्व उसी की पूर्णता का प्रदर्शन है। अचञ्छाई की सत्ता है क्योंकि ईश्वर स्वय अचञ्छाई है। वह प्रकाश रूप है अतः सुन्दर-तम है। विश्व का सौन्दर्य भी उसी का सौन्दर्य है।

^१ Shibli says: "I never see anything but God"—(*Outlines of Islamic Culture*, P. 303.)

^२ "There is nothing but God, nothing in Essence other than He."—(*The Mystical Philosophy of Muhiuddin Ibnul Arabs*, Page 55)

^३ "It is as dreams when one sleepeth, or as fleeting shadow, The wise are not deluded by such as these."—(*Al Ghazzali the Mystic*, P. 156.)

^४ "He is the Truth."—(*The Glorious Quran*, S. 12, 6)

^५ "Allah is the Light of the heavens and the earth"—(*The Glorious Quran*, S. 24, 35)

^६ "Lo! Allah is All-Embracing"—(*The Glorious Quran*, S. 2, 116)

इस ईश्वर को अमेद रूप से जानना ही सूफी का लक्ष्य है। आत्मा को परमात्मा में वस्तुतः कोई अन्तर नहीं है। जिली न कहा है कि हम एक ही हैं आत्मा है यद्यपि दो शरीरों में रहते हैं।^१ वास्तव में जुनेद के अनुसार ऐक्य का पूर्णता का अनुसन्धान उसी में होता है जो न जनक है और न जय।^२ सम्पूर्ण प्रकृति में हमें ऐक्य का ही पाठ पढ़ा रहता है। प्रश्न उठता है कि जब वही है, तब कर्त्तृ-कारण का पुण्य पाप आदि में भेद क्यों? इसका यही उत्तर है कि उसकी इच्छा ही चेष्टा का कारण है। मलाई यदि उसका रूप है तो घुलाई उसका अभाव यथा तमस प्रकाश का। अतार का अर्थ है कि पाप असत् है क्योंकि सब कुछ ईश्वर न ही आता है। इस प्रकार ऐक्य की भावना से ध्यान प्राप्त सूफी-हृदय आत्म-ज्ञात की गवेषणा में निमग्न होता है। वह अपने में ही अपने को खोजता है। प्रारम्भ में वह बुद्धि से कार्य अवश्य लेता है परन्तु उसे सचाई की खोज में असमर्थ और केवल मार्ग प्रदर्शिका ही जानकर त्याग देता है और परमात्मा के द्वारा ही परमात्मा को जानने में सफल होता है।^३

यह पहले कहा जा चुका है ईश्वर ने ही सृष्टि का मूलन किया। कुरान के अनुसार ईश्वर ने 'कुन' (होजा) शब्द मात्र से विश्व का निमाण किया था।^४ इसमें ईश्वर की इच्छा का प्राधान्य था। सृष्टि पूर्व से ही उसके ज्ञान में विद्यमान थी। आदिम सूफियों ने इसकी उत्पत्ति ईश्वरीय प्रकाश से मानी थी।^५ अधिकांश सूफी तथा एकेश्वरवादी विश्वोत्पत्ति के चार कारण मानते हैं, उनमें प्रथम ईश्वर का स्वभाव है दूसरा निर्माणकर्त्ता आत्मा तीसरा अदृश्य जगत् और चौथा मव्जहत सत्कार है। यह सिद्धान्त कुरान और हदीस के विरुद्ध है। एकेश्वरवादी इन कारणों में पूर्ण-परता नहीं मानते, क्योंकि अभाव का भाव नहीं हो सकता परन्तु सफी साया का विश्वास है कि ये महवर्ती नहीं बरन् कमरा हात ह।^६

सृष्टि के विषय में अनेक मत हैं। अद्वैत में द्वैत को स्थान नहीं है अतः

... dwells in two bodies — (The

*unity must investigate the
which neither begets nor is be-
gotten — P 49 48)*

^१ 'It is non-existent because all comes from God' — (The Persian Mystical Attar P 21)

^२ 'I say — you will know
the Culture of the soul
with a thing. He saith unto
us — 47)

^३ 'Creation asserts Qalīl Sufi Saint derives its existence from the radiance of God' — (Islam & Sufism P 31)

^४ 'The Sufis maintain that there are four powers have a precedence the one over the other both of time and place — (Oriental Mysticism P 40)

सिद्धान्तनः सृष्टि की सत्ता मानते हुए भी उसे स्वप्नवत् माना गया है । हल्ताज का कहना है कि सृष्टि से पूर्व ईश्वर स्वयं को ही प्यार करता था और इसी प्रेम के कारण उसने अपने लिए अपने को प्रकट किया ।^१ अतार भी सृष्टि की वृषक् सत्ता नहीं मानता । दृश्य जगत् उस विभूति की खोज का साधन मात्र है ।^२ अधिकांश सूफियों का कथन है कि निखिल विश्व उसी का प्रदर्शन है । वही अपने महान् सौन्दर्य में अदृश्य भी दृश्यमान है । वास्तव में विश्व ईश्वर का एक स्वच्छ दर्पण है । परन्तु खमी के अनुसार यह उसे ही ज्ञात होता है जिसकी आँखों पर से आवरण हट गया है और अनुराग ने मार्जन कर जिसकी अन्तर्दृष्टि को पारदर्शी बना दिया है ।^३

परमात्मा ने सर्वप्रथम सृष्टि में आदम को बनाया । वह उसी का प्रतिरूप था जिसमें उसने अपनी आत्मा को डाला था ।^४ कुरान में भी ऐसा ही कहा गया है ।^५ परमात्मा शाश्वत सौन्दर्य है और सौन्दर्य का स्वभाव स्वयं प्रकाशित होना एवं प्रेम का विषय बनना है । इस प्रकार सूफी लोग अपने सिद्धान्त को प्रेम पर आधारित करते हैं । प्रेम का ही परिणाम है कि ईश्वर मानवीय साकार रूप में आया ।

मानवीय आत्मा का विवेचन सूफीमत में कुछ अस्पष्ट-सा है । इब्नुल अरबी सर्वप्रथम सूफी था जिसने मनुष्यता के सिद्धान्त को प्रतिपादित किया था ।^६ इससे पूर्व हल्ताज ने इस परम्परा को कि ईश्वर ने आदम को अपने प्रतिरूप बनाया था, इस प्रकार आशयित किया था कि परमात्मा ने आदम में स्वयं को प्रदर्शित किया था जो दैवी और मानवीय दोनों प्रकृतियों का आदर्श था ।^७ वह नासूत (मानवीय प्रकृति) को लाहून (ईश्वरीय प्रकृति) से किसी प्रकार भिन्न मानता है ।^८ यद्यपि रहस्यरूप में ये समुक्त हैं, तथापि एकरूप नहीं हैं । संप्रतावस्था में भी व्यक्तित्व पृथक् ही

the
reve
Ethic
may
is Love Before
d through love
of Religion an
ans whereby we

^१ "The world is God's pure mirror clear,
To eyes when free from clouds within —(The Persian Mystics, Jalal-
uddin Rumi, P. 63)

^४ "This divine image is Adam in and by whom God is made man
fest" —(Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. 12 P. 14-15)

^५ "I have breathed into him of My Spirit —(The Glorious Quran,
15:29)

^६ "Ibnul Arabi was by no means the first Sufi to present us with a
[copy of the human soul] —(The Mystical Philosophy of Muhiuddin
Ibnul Arabi, Page 120)

^७ The Idea of Personality in Sufism, Page 59-60

^८ "Hallaq however, distinguishes the human nature (nasut) from the
divine (Lahut)" —(Studies in Islamic Mysticism, P. 30)

रहता है, यथा नीर-झीर के दृश्य भ्रमेद में भी भेद विद्यमान है । हल्ताज के परवान् भरती एवं जिली ने उसके सिद्धान्त की आधार अवयव बनाया परन्तु भेद का लोप हो गया । आदम का स्थान मुहम्मद नाहब ने ले लिया परन्तु वह आदर्श पुरुष ही नमझे गये । मान्य सूफी भन गजाली का कहना है कि ईश्वर ने ही सब कुछ प्रदर्शित किया है भन दृश्य द्रष्टा से पृथक् नहीं किया जा सकता ।^१

पहले कहा जा चुका है कि भारतीय भदंत ने सूफीमत पर जो प्रभाव डाला था उसी के कारण ईश्वर, जीव, जगत् सबका भेद भिट गया । परन्तु यथा भदंत में प्रत्येक के अतिरिक्त अन्य सभी पदार्थों का स्पष्टतः निषेध है, सूफीमत में हमें वैसा प्रतीत नहीं होता ।^२ सूफीमत में तो प्रेम-साधना है । प्रेमी प्रेम से प्रेम की जानता है और प्रियतम की भी प्रेमी बनाकर एकरूपता ग्रहण करता है । यदि ईश्वरेतर व्यक्ति का पूर्णतः अभाव हो जाय तो माधुर्य और मादक भाव ही न रहें और साधना का आधार समुत् हो जाय । यही कारण है कि भदंतमत की व्याख्या अनदिग्व है और सूफीमत में भदंतमत की विद्यमानताएँ भी भदंत का-मा प्रतिपादन है तथा भदंत में पाप पुण्य की आपारगिला पर महा अभ्यास और शान्त निवृत्ति-मार्ग स्पष्टतः व्याख्यात हुआ मिलता है जब कि सूफीमत में हम पाप-पुण्य के अनेक किन्तु सदिग्व समाधान और शान्तता के स्थान पर विवशता पाते हैं । उमरखयाम का कहना है कि प्रणयी को समस्त दिन प्रणय में ही भउवाला रहना चाहिए, उसे उन्मत्त और विवश होकर भटकते रहना चाहिए ।^३ हाकिम भी कहता है कि ऐ सुन्दरी प्रियतमे ! तेरे प्राणों की शयन खाकर कहता हूँ कि प्रत्येक भंधेरी रात को मैं इसी विचार में निमग्न रहता हूँ कि तेरे शीष के समान रुख पर पतंग बनकर न्योछावर हो जाऊँ ।^४ सभी सूफी साधकों में यही विवशता नहीं स्थानी, कही हंसाती, कहीं तडपाती, कहीं

^१ Again, he writes that God is "with" every thing at all times and by and through Him all things are manifested, and the Manifested cannot be separated from what is manifested —(Al-Ghazali: The Mystic, P. 235-236)

^२ "सर्व सत्त्वमिदं ब्रह्म" । छान्दोग्योपनिषद्, ३, १४, १ ।

"नास्ति द्वैतम्" । छान्दोग्योपनिषद्, ६, २, १ ।

"एकमेव सत्" । बृहदारण्यकोपनिषद्, ४, ५, १६ ।

"ब्रह्म ब्रह्मास्मि" । बृहदारण्यकोपनिषद्, १, ५, १० ।

^३ आशिक हमा रोजा मस्तो शैदा वादा ।

शोवान ओ शोरीदघो रसवा वादा ॥—ईरान के सूफी कवि, पृ० ५१-५२ ।

^४ वजानत ऐ वृत्ते शोरीने मनवि हमयु शमा ।

शवाने तोरा मरा द मेकनाये खंसतनस्त ॥—ईरान के सूफी कवि, पृ० ३२२ ।

गववाती और कहीं नचवाती दीरती है। जब प्रणयी में व्याकुलता का इतना प्राचुर्य है और यही नहीं, प्रियतम भी प्रिय से मिलने को विकल है तब एकरूपता कहीं ? इसी लिए हल्लाज ने सम्मिलन में भी व्यक्तित्व का भेद माना है। यद्यपि भरवी आदि ने अद्वैत का पुट दे इसे स्पष्ट करने का प्रयत्न अवश्य किया है तथापि स्पष्टता आने नहीं पाई है।

कुरान में मानवीय आत्मा को ईश्वर से सम्बन्धित बतलाया गया है। यह सर्वोपरि है।^१ उसके उद्गम की अनेक स्थितियाँ बतसाई गई हैं। अनेक आदिम सूफियों ने उन्हें माना है। परन्तु सिद्धान्ततः मान्य सूफी उन्हें अंगीकृत नहीं करते क्योंकि इससे अद्वैत को स्थापना नहीं हो सकती। हाँ, विकास की स्थितियाँ सूफियों ने अवश्य मानी हैं। कुरान में वर्णित पुनर्जन्म के अभाव को सूफियों ने माना है।^२ कुरान के अनुसार निधन के उपरान्त सभी आत्माएँ निर्णय के दिन की प्रतीक्षा करेंगी। उस दिन सभी अपने भले-बुरे कर्मों का निर्णय सुनेंगे और कोई किसी का सहायक न होगा। सभी के समक्ष उनके सत्-असत् कर्मों का लेखा स्पष्ट होगा।^३ परन्तु उससे पूर्व किसी को ज्ञात नहीं कि उसे क्या मिलेगा निर्णय के पश्चात् ईश्वर के प्यारी को स्वर्ग मिलेगा।

सूफीमत के अनुसार इसकी व्याख्या इससे भिन्न है। उनका कहना है कि मृत्यु के पश्चात् का जीवन इस जीवन की गुप्त वास्तविकताओं को प्रकाश में लाना और उनको अविराम रखना है। पाप-पुण्य वास्तव में कुछ नहीं अतः स्वर्ग और नरक भी अभाव रूप है। शिखली के अनुसार नरक ईश्वर से पृथक्ता है और स्वर्ग समीपता अतः निधनोपरान्त का जीवन वास्तव में हमारी आध्यात्मिक स्थिति की प्रतिकृति है।^४ मनुष्य ईश्वरीय अंश होते हुए भी अपने पाशविक रूप में अघोगति की ओर चला जाता है। इस यही नारकीय रूप का आधार है। वास्तव में ईश्वर का सिंहासनारूढ़ होता और निर्णय के दिन अन्तिम रसूल के नेतृत्व में सबको प्रतिफल मिलना सूफियों को मान्य नहीं। क्योंकि मनुष्य का हृदय ही ईश्वर का सिंहासन है

^१ "Surely We created man of the best stature."—(*The Glorious Quran*, S. 95, 4.)

^२ "The Doctrine of transmigration was not, however, accepted by the Sufi Mystics, who held that it was an abomination to all Muslims"—(*Islamic Sufism*, Page 30)

^३ "And every man's augury have We fastened to his own neck, and We shall bring forth for him on the day of Resurrection a book which he will find wide open."—(*The Glorious Quran*, S. 17, 13)

^४ "Hell, according to the celebrated Sufi Shabb, is separation from God and heaven nearness to Him."—(*Outlines of Islamic Culture*, Vol. 9 P. 491)

वन्दना के लिए इन्जीस का निषेध भी ईश्वरीय आज्ञा के अनुकूल ही था। वह तो आज्ञापालक न होकर आज्ञापालक था अतः ईश्वर का परम भक्त था। वे तो इन्जीस को पापप्रणिधि मानते हुए भी निजत्व का परिचायक मानते हैं, क्योंकि पाप धमावरूप है और धमाव भाव की प्रतिच्छाया है। ठीक नी है ग्रन्थकार के आभास में भी प्रकाश की सत्ता है।

फरिदों के प्रतिरिक्त सूफी भूत, पिशाच और जिनों की सत्ता पर भी विश्वास करते हैं। परन्तु वह उन्हें निवृष्ट बल-प्रयोग में सीन शक्तियों के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं मानते। इन्हीं पैशाचिक प्राणियों ने ईश्वर के मतवाले सूफियों में भी चमत्कार-प्रदर्शन की भावना को जागृत कर दिया था। यहाँ तक कि परम प्रेमी हल्लाज भी चमत्कारों के लिए प्रसिद्ध था और इन चमत्कारों के कारण ही कोई उसे ऐन्द्रजालिक, कोई चमत्कारकर्त्ता और कोई प्रपची कहता था।¹ सूफी सन्तों के चमत्कारों की अनेक कहानियाँ स्यातिप्राप्त हैं। परन्तु सूफियों ने अम्ब्यात्म की दृष्टि से जादू-टोने एवं भाङ्ग-कूंक आदि को कभी गौरव न दिया। अबू यासीद के पास एक बार एक मनुष्य आया और बोला कि आप उठ सकते हैं।² उसने उत्तर दिया, "इसमें आश्चर्य की क्या बात है? एक पक्षी भी जो शव का भक्षण कर जाता है, उठ सकता है, फिर अष्टालु पुरुष तो पक्षी से कहीं अधिक सम्माननीय हैं।"

पीर-क़त्तारों एवं उनकी वाणी की जो प्रतिष्ठा हम सूफियों में पाते हैं वह मुहम्मद साहब और कुरान की प्रतिष्ठा से कम नहीं।³ सूफ़ी अपने गुरु को समार में सबसे अधिक प्रेम करते हैं। उनके अनुसार जो ईश्वरीय प्रकाश दूतों में प्रकाशित होता है, वही पूर्ण पुरुषो एवं महात्माओं में भी। और फिर उनका विश्वास है कि ईश्वर का प्रेमी प्रकाश पाकर एवं उन्हीं के मध्य रहकर जो उपकार कर सकता है वह अनुपम है। एक पूर्ण पुरुष वही है जिसने दैवी सत्ता के साथ अपने वास्तविक अभेद को पूर्णतः जान लिया है क्योंकि 'वह' वह नहीं बरन् ईश्वर का प्रतिरूप है। इस प्रकार पैगम्बरों के प्रतिरिक्त सन्त ओलिया भी पूर्ण पुरुष की कोटि में आते हैं क्योंकि बली (ओलिया का एक बचन) का अर्थ भी मूलतः ईश्वर का मित्र या भक्त है।⁴ ओलियों के

¹ Men differ concerning him some regarding him as a magician, others as a saint to work wonders and others as an impostor. — (A Literary History of Persia P. 431/35)

² "Idon't like to rise."

³ "He must love his Pir more than anything else in this world" — (Outlines of Islamic Culture, Vol 2, P. 470)

uses not only the relatively elect amongst you, plural of Wali, as a 'friend', 'protago', or

अतिरिक्त शेष होते हैं जो सन्यस्त जीवन व्यतीत करते थे। सूफियों के अध्यात्म-निर्माता ये ही श्रीलिया एव शेष (पीर) थे। वास्तव में एक सूफी को इस भ्रमपूर्ण ससार में मार्ग प्रदर्शन के लिए जो आश्रय अपने गुरु का है वह अन्य का नहीं। जामी ने कहा है कि ऐ मेरे पथ-प्रदर्शक! यदि आज ससार में मेरा कोई शुभेच्छु अथवा उत्तम पथ पर चलाने वाला है तो वह केवल आप ही है।^१

गुरु के नेतृत्व में सर्वप्रथम एक सूफी को आचार का आदर्श ऊँचा करना पड़ता है। आत्मा निसर्गत ईश्वरीय अश होती हुई भी विषयो में लिप्त हुई पथ-भ्रष्ट हो जाती है। 'मैं उसी प्रवादापुंज का अश हूँ इसका मर्म जानकर अभेद पा लेना बड़ा दुष्कर है। मन को एकाग्र कर सत्पथ पर लिए जाना बड़ा आस्था और यथार्थता के परिचय के बिना नहीं हो सकता। सत्य से परिचय प्राप्त करने के लिए आत्मशुद्धि अनिवार्य है। इस्लाम में आत्मशुद्धि के लिए पच वस्तुओं का विधान था। तोहीद (एक ईश्वर पर विश्वास), सलात (प्रार्थना), रोज़ा (उपवास), जकात (दान) और हज (बाबे की यात्रा) ये पच स्तम्भ माने गये। इस्लाम का सारा ढाँचा ही ईश्वर पर निर्भर है। ईश्वर विश्व का स्रष्टा, शास्ता और उद्धारक है। उसके प्रति मनुष्य को भक्तिमान होना चाहिए इसीलिए प्रतिदिन पचकालिक नमाज़ का विधान किया गया है। कुरान रूप वैधी गिरा रमजान मास में मुहम्मद साहब में अवतरित हुई थी अतः उस पवित्र मास में उपवास का विधान हुआ। ईश्वर के नाम पर स्वीय अश में मे विभित प्रदान करना एव वर्ष में एक बार मक्का की यात्रा करना भी अनिवार्य कर्तव्य बना दिये गये।

सूफिया ने कुरान के तोहीद सिद्धान्त अर्थात् एवेश्वरवाद का ग्रहण किया परन्तु उसे 'हृदयुल बजद' रूप में व्याख्यात किया अर्थात् सब सत्ता एक है और वह ईश्वरीय है। वह ईश्वर हम से भिन्न नहीं है अतः प्रेम-पान्न है। इस प्रकार इस्लाम का शास्ता इनका प्रियतम बना और भय प्रेम में परिणत हो गया।

ईश्वर की जिस पचकालिक प्रार्थना का इस्लाम में विधान था, सूफियों ने उसे उस रूप में ग्रहण न किया। उनका विश्वास था कि उनका ईश्वर तो सर्वत्र विद्यमान है। वह किसी निश्चित स्थान पर ही नहीं बरन् विश्व का अणु अणु उसी का साकार प्रदर्शन है। उसका मन्दिर हमारा हृदय ही है। यदि गवेषित किया जाय तो हम उसे अन्तःकरण में ही पा सकते हैं।

मक्का प्रेम ही ईश्वर का साक्षात्कार करा सकता है।^२ प्रेम तो प्रतिक्षण

^१ सुपतमदा ऐ तिवजे मसीहा नफस।

जिसे मसीहा तुई इमरोज य वस्त।

—ईरान के सूफी कवि, पृ० २८५।

* Among the signs of love says Abu Talib, 'is the desire to meet with the Beloved face to face'—(Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East, Page 93)

मकदनीय एवं गोपनीय है फिर निश्चित बातों में ही प्रार्थनाएं क्यों ? इसका समाधान इसके अतिरिक्त और क्या हो सकता था कि प्रार्थना उमका मनन और चिन्तन किया जाय । जो प्रभु विभु है उसकी प्रार्थना के लिए जाने की और ही मुक्त किया जाय वह भी उन्हें बाध्याचार से अधिक मूल्यवान् प्रतीत न हुआ । अतार ने कहा है कि प्रार्थना हो में रंग हो जाऊँ जिसमें मुझे बंधानिर प्रार्थनाओं में न जाना पड़े, क्योंकि मुझे तो एतान्त में ही शान्ति और आनन्द मिलते हैं ।^१ वास्तव में प्रार्थना आत्म-भर को ऊँचा करने के लिए होती है जिससे हम उत्तरोत्तर ईश्वर का सामोम्य प्राप्ति करते जायें । मरानी के अनुसार हम ईश्वर की प्रार्थना हमनिष्ठा करते हैं कि वह हमें उनमें स्थित करदे जिनको उठने देखे, माना है, जिनको उठने सम्मार्ग दिखाया है, जिनको उठने चिन्तन के लिये प्रेरित किया है ताकि वे उसे भूल न जायें और जिनको उठने देहिक बुराईयों में मुरझात रखा है जिसमें वे उसे सर्वोपरि गिने तथा जिनको उठने करना अति-तपसायन बना दिया है इसलिये कि वे उनसे भिन्न किसी अन्य की धारणा न करें ।^२

इस्लाम में रमजान के मास की बड़ी महत्ता है । अन्तिम रगत में ईश्वरीय प्रेरणा इसी मास में विश्व के उद्धारार्थ आई थी । अतः पवित्र होने के कारण इस मास में उपवास (राजा) रखना परम आवश्यक बन गया । दिन में उपवास किया जाता है और गुरांन्त के पश्चात् खोला जाता है । यह मास वर्ष में एक बार ही आता है, जिसका कोई निश्चित काम नहीं । इसमें दिन का जितना महत्त्व है, रात्रि का नहीं । दिन में उस प्रकार के समय का आदेश है परन्तु रात्रि में इन्द्रिय विषयों का उपभोग विशेषतः निषिद्ध नहीं माना गया है । मुक्तियों की स्वच्छन्द वृत्ति के कारण इस बन्धन में बंधना तो स्वीकृत न हुआ परन्तु उन्होंने आत्म-आर्जन के लिए उपवास को अवश्य करनाया । इसमें अपनाता क्या था, प्रेमी का भूल-व्याप्त का ध्यान ही कहाँ रहता है ? उसे मादकता में विचलता होने हुए भी चैन मिलता है । प्रेम की भूख पेट की भूख मिटा देती है । अतः उसके उपवास तो स्वयं हो जाता करते हैं । अपने प्रिय की

1 "I would that I were ill, so that I need not attend congregational prayers, for there is safety in solitude"—(A literary History of Persia, P. 125)

amongst those whom He
h guided, and led to the
Him so that they forget
evil of the flesh so that
bath devoted to Himself
of Personality in Sufism,

तत्त्वज्ञान के लिए सदैव की तरह उदर-पूर्ति बाधक हुआ करती है । इसीलिए अब याजीद अल विस्तामी ने कहा था कि ईश्वर का वास्तविक ज्ञान मुझे भूखे उदर और नग्न कलेवर के अतिरिक्त अन्यत्र नहीं मिला है ।^१ वियोग की तपन में उपवास सहचर का कार्य देता है अतः इसकी इतना महत्त्व मिला है कि सूफियों ने इसे सूफीमत का अंग ही बना दिया । जुनेद ने जहाँ सूफीमत को ससार से सम्बन्ध-विच्छेद बतलाया वहाँ उपवास को भी इसका अंग माना ।^२

इनके अतिरिक्त इस्लाम में जवात (दान) का भी विधान था । कुरान में लिखा है कि तुम जो कुछ ईश्वर के मार्ग में व्यय करते हो, वह तुम्हें सलाह प्राप्त होगा ।^३ इससे सूफियों ने उत्सर्ग का पाठ पढ़ा । भला प्रियतम के लिए क्या अर्पण है ? जब उसके लिए प्राण भी नगण्य है तब द्रव्य का भूत्प ही क्या ? उन्होंने अपने प्यारे ईश्वर के लिए सर्वस्व ही समर्पित कर दिया । यही नहीं सूफीमत का लक्षण ही ससार-त्याग माना गया । सूफी तो 'मैं' को भी हँस जानते और उसे अपने परम प्रिय 'तू' ही में मिला देना चाहते हैं । दान की भावना ने जहाँ निर्धन मुसलमानों को धनियों के समीप ला दिया था वहाँ सूफियों के त्याग ने विश्व को ही उनके पास ला दिया । यही नहीं ईश्वर भी उनका सामीप्य चाहते सगा ।

पच स्तम्भों में हज का बड़ा महत्त्व था । प्रति वर्ष एक बार पैदल या ऊँट पर यात्रा कर मक्का जाना प्रत्येक मुस्लिम का कर्तव्य था ।^४ वहाँ बाबा में सगेबसवद का कुम्भन करना पड़ता था । यदि किसी प्रकार बलात् रुकना पड़े तो कुछ सुलभ उपहार भेजने अनिवार्य थे ।^५ प्रत्येक मुस्लिम के लिए भला यह कैसे सम्भव हो सकता था । निर्धनों के लिए यह एक गुरुतम भार था । सूफियों को यह विधान आठम्बरपूर्ण दृष्टि-गोचर हुआ । जो ईश्वर सर्वत्र है, उसके प्रसादार्थ मक्का जाने की आवश्यकता ही क्या ? उन्हें यह विचार इतना सारहीन ज्ञात हुआ कि मक्का जाना उन्मादगमन-सा होल पड़ा । अबू सईद ने कहा है^६ कि यदि ईश्वर किसी के समक्ष मक्का का मार्ग

^१ "The Persian Sufi Abu Yazid al-Bistami declared "I have not found the true knowledge of God except in a hungry stomach and a naked body." - (*Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Page 14).

leave

o you

unto

रखता है तो समझिये वह मनुष्य सत्योन्मुख मार्ग से दूर फेंक दिया गया है । ईश्वर का पूर्ण वैभव तो हृदय में ही दृश्य है । अतः उसकी प्राप्ति के लिए आत्मा हृदय में ही यात्रा करती और वही उसका साक्षात्कार करती है । अबू याज़ीद कहता है कि प्रथम यात्रा पर मैंने केवल मन्दिर को देखा, द्वितीय बार मन्दिर और ईश्वर दृष्टिगोचर हुए और तृतीय बार केवल ईश्वर का ही साक्षात्कार हुआ ।^१

यद्यपि सूफी भाव के ही भूखे हैं और यत-मन्दिर में ही अपनी गुप्ता निधि की शोधपणा करते हैं तथापि उनकी दृष्टि में मजार, रोडा, और दरगाह आदि की प्रतिष्ठा काबा या मुहम्मद साहब की कब्र की प्रतिष्ठा से कोई कम नहीं । उनके लिए उनका पीर परम प्रतिष्ठा का पात्र होता है अतः वे इसकी समाधि को भी प्रतिष्ठा की दृष्टि से देखते हैं । भाव-पूजा से प्रेरित होकर वे समाधि पर दीप जलाते, धूप देते और पुष्प चढ़ाते तथा भावावेश में आकर वन्दना भी करते हैं । परन्तु यह वे प्रतिष्ठावश ही करते हैं, लक्ष्य की सिद्धि के हेतु नहीं ।

उपरिलिखित विद्वानों के अतिरिक्त सूफियों के कुछ सदाचरण के नियम भी हैं, जिनके पालने से आत्मा अग्नि में तपे स्वर्ग की भाँति खरी हो जाती है । सदाचार से आत्मगुणों की अभिव्यक्ति होती है और उनसे हृदय मँजूर कर दर्पण की भाँति निर्मल हो जाता है जिसमें मयार्य स्पष्ट प्रतिबिम्बित होता है । अबू याज़ीद अल-विस्तामी ने दानवी प्रेरणाओं से हीन हृदय को दोषों के लिए उस भवन के समान बतलाया है जिसके पास से तस्कर निकले चले जाते हैं ।^२

हम पहले कह आए हैं कि एक सूफी के लिए त्याग का बड़ा महत्त्व है । उसने सत्कार को कुछ जान उस मार्ग पर चरण रक्खे है जिस पर प्रयाण कर वह अपने प्रियतम से एकलपता प्राप्त करना चाहता है । वह प्रेम की मदिरा पी चुका है अतः उस उन्माद में अब उस अपने प्रिय के अतिरिक्त कुछ भी दृष्टिगोचर नहीं होता । वास्तव में अबू अब्दुल्लाह अल-कुरेशी के अनुसार प्रेम का प्रयोजन ही यह है कि अपने प्रियतम को सर्वस्व समर्पित कर दिया जाय, जिससे अपने पास अपना कुछ भी अवशिष्ट न रहे ।^३ इसीलिए सूफियों की निर्धनता में बड़ी आस्था है । अल-हुजविरी^४

^१ Abu Yazid says "On my first pilgrimage I saw only the temple, the second time I saw both the temple and the Lord of the Temple, and the third time I saw the Lord alone" — (The Sufi Quarterly, September 1925, Part I Edition 2 Page 315)

"... a house by

at least to Him
thine own —

ter, will have
truth —

निर्धनता को साप के मार्ग में एक ऊँचा पद बतलाया है ।

त्याग आत्म-समर्पण की भावना उत्पन्न करता है । एक सूफी की दृष्टि में ईश्वर ही उसका आराध्य है अतः वह पूर्णतः उसी पर भ्रमने को आधित कर देता है । वह उसी के प्रेम का मिश्रक है तथा उसी के द्वार का प्रतीक्षा और उसी की वृषा-कोर में इच्छुक है । उसका उठना-बैठना, सोना-जागना, रोना-हँसना सब उसी के नेमित्त है । संसार में उसका कुछ नहीं है, वह तो अपना सर्वस्व उसी के चरणों में पड़ा हुआ है । आत्म-समर्पण को विनीत एवं आज्ञापालक होना अनिवार्य है । जिस मुरशिद (गुरु) ने उसे पथ प्रदर्शित किया है और प्रियतम के भवन का राजपथ बता दिया है, उसके प्रति विनम्र होना सूफी का प्रथम कर्तव्य है । प्राण देकर भी इसका मूल्य श्रुताने के लिए वह सदैव सालायित रहता है । वास्तव में इन गुणों के अभाव में यह सच्चा मुरीद (शिष्य) ही नहीं हो सकता, क्योंकि गुरु की वृषा के बिना आबिद (उपासक) कर्मकाण्ड को छोड़कर यथार्थ की ओर नहीं बढ़ता ।

गुरु की परिचर्या एवं शुभ्रूपा से आशा का संचार हो जाता है । साधक (साधक) की विश्वास हो जाता है कि वह सन्मार्ग का यात्री हो गया है और उसी के अनुसरण से किसी दिन अवश्य ही उसे सत्य की सिद्धि होगी । परन्तु आशा होते हुए भी वह भय से सर्वथा विमुक्त नहीं होता । इष्ट की साधना में साधनहीनता तो नहीं, आराध्य की आराधना में उपासना की त्रुटि तो नहीं, एवं प्रियतम की मनुहार में अनुहार भी है कि नहीं इत्यादि चिन्तायें उसे सर्वथा व्यथित करती रहती हैं और इस प्रकार वह तब तक भय का अविराम आधय बना रहता है जब तक कि उसे मारिफ (ईश्वरीय ज्ञान) की प्राप्ति नहीं होती ।

इस भय से विमुक्त होने के लिए उसे पथ पर फूँक-फूँक कर पथ रखना पड़ता है । यद्यपि सूफियों के अनुसार पाप अभावस्वरूप है तथापि उन्हें सासारिक दृष्टिकोण से न्याय के विरुद्ध अन्याय पर हेयरूप में विश्वास लाना पड़ता है । इतर जनों के स्वतन्त्रता का अपहरण ही अन्याय है । एक सूफी को, जिसने सर्वस्व परमार्थ पर न्यौछावर कर दिया है, यह कैसे सह्य हो सकता है । इसीलिए उसे स्वच्छन्दता भी सर्वथा त्याग्य है । स्वच्छन्दता भी सर्वथा मनुष्य की सन्मार्ग से विचलित कर देती है, जिससे वह विवेकहीन हो जाता है और पुनः काम, क्रोध, मद, लोभादि से ग्रस्त हुआ परमार्थ को विस्मृत कर देता है । इसका परिणाम यह होता है कि वह ईश्वरीय सृष्टि का अपमान करने लगता है और सहानुभूति, सहिष्णुता, सहृदयता एवं अनुकम्पा आदि कोमल भावों से वंचित हो जाता है । यह विपर्यय साधक के लिए आत्ममोक्ष के निनाश का कारण होता है अतः वह कभी स्वच्छन्दता को ग्रहण नहीं करता वरन् परमार्थपरता, क्षमाशीलता आदि गुणों को धारण करता है ।

उपयुक्त विषयों के पर्यवेक्षण तथा सद्गुणों के आविर्भाव के लिए सत्कृत्यों पर विश्वास लाना परमावश्यक है। सत्तायें मनुष्य की दैवी प्रकृति के द्योतक हैं। इसी लिए दुराचरण के लिए पश्चात्ताप का इस्लाम में बड़ा विधान है। कुरान में तीव्र करने वालों को धार्मिक बन्धु कहा है।^१ इस दुःखविरी का कहना है कि तीव्र के बिना कोई सेवा ही सच्ची नहीं।^२ यह तो रहस्य-मार्ग पर प्रथम स्थिति है। पश्चात्ताप में ही राबिया प्रायः रोना करती थी। सूफियों का विश्वास है कि भवमय या अथवा जघन्य कर्म करने के पश्चात् यदि शुद्ध हृदय से पश्चात्ताप कर लिया जाय तो उसका निराकरण हो जाता है। पाप-स्वीकृति पाप-ग्रपच से निस्तार का कारण हो जाती है।

पश्चात्ताप के लिए सूफियों में जिक्र, जप, एक ध्यान का बड़ा महत्त्व है। जिक्र का साधारणतः हम दो भागों में विभक्त कर सकते हैं, (१) जली, (२) खफी।^३ जली से तात्पर्य उच्च स्वर से नामोच्चारण है तथा खफी में मनन और चिन्तन होता है। जिक्र का मूल मन्त्र है 'ला इलाह इल्लाह'। इसके जाप के लिए अनन्त विधान हैं। जली में इस मन्त्र को व्यष्टि या समष्टि रूप में जपा जाता है। खफी में मन की एकाग्रता का प्राधान्य है। इसके लिए योग-साधन द्वारा स्वास का सत्यमन करना पड़ता है। जाप के समय कोई घुटनों के बल और कोई पालथी आसन से बैठता है। कोई बैठकर बाईं ओर से स्वास लेते हुए अल्लाह का नाम जपते हैं। कुछ पालथी मारकर बैठ जाते हैं और प्रथम बाईं ओर से और पुनः बाईं ओर से स्वास लेते हुए मन में ही जाप करते हैं। कोई 'ला' पर ध्यान लगाते हुए स्वास खींचते हैं और 'इल्लाह' कहते हुए छोड़ते हैं। कतिपय स्वास द्वारा 'ला इल्लाह' ध्वनि को निष्कासित करते हैं और 'इल्लाह' को अन्तर्निहित। इनके अतिरिक्त कुछ आँखें बंद करके मौन जाप करते हैं और कुछ ध्यान में ही चिन्तन करते हैं। परन्तु इन सभी प्रकारों में जाप का मुख्य विषय यही है कि 'ईश्वर के अतिरिक्त दूसरा कोई नहीं'।

जली जिक्र का परिवर्द्धित संगीत है। इस्लाम में संगीत की अधिक प्रतिष्ठा न होने हुए भी सूफियों ने इसे अन्तर्दृष्टि के खोलने में साधन माना है। अल गजाली के अनुसार संगीत के सुनने का परिणाम हृदय की पवित्रता है और हृदय की शुद्धि ईश्वरीय प्रकाश का कारण होती है, क्योंकि संगीत की शक्ति से हृदय चंचल हो जाता है और उसके ध्यान के लिए शक्ति प्राप्त कर लेता है, जो इसमें पूर्व उसकी शक्ति में

^१ 'But if they repent and establish worship and pay the poor due then are they your brethren in religion'—(*The Glorious Quran*, S 9, 11)

^२ *Iqbal The Mystic*, P. 52

—(i) *Jal*, or loud muttering
and (ii) *Khafi*, or mental mutter
—(*Outlines of Islamic Culture*,

परे या ।^१ सूफियों का विश्वास है कि साम (संगीत) सौन्दर्य की प्रशंसा के लिए प्रद्वितीय साधन है । सांसारिक सौन्दर्य की प्रशंसा परम सौन्दर्य के लिए पुल का कार्य करती है । सावग्यमयी प्रकृति का प्रत्येक दृश्य अपने अपूर्व वैभव में उसी प्रकार सौन्दर्य का दिग्दर्शन करा रहा है अतः सौन्दर्य की प्रशंसा अनिवार्य है । और वह प्रशंसा कीर्तन द्वारा भावुकता की उद्बोधक होती है । इसीलिए सूफी को अपने साथ प्रकृति-सुन्दरी भी अपने सौन्दर्य-गोत का गुणगान-सा करती दोस पड़नी है ।

साराज, बुजेरो और हुजविरी समा को नवयुवक के लिए हितकर नहीं मानते ।^२ उनका कहना है कि सावधानी से कार्य करना चाहिए ताकि नव शिक्षित दुराचारी न हो जाय । परन्तु अग्रगामी शिष्य के लिए ऐसा नहीं है । उसके लिए गुन संगीत आत्म-जागृति का कारण होता है । जुन नून के अनुसार एक उत्तम मन्द हृदय को ईश्वरीय सौज के लिए प्रेरित करता है और वास्तविकता की ध्यानवीन में एक साधन बनता है ।^३ इस संगीत में पाशविहता की स्थान नहीं है । जब बच्चा या अन्य गायक मंडली में विविध पाद्यों के साथ कीर्तन करते हैं तो एक मादकता-सी छा जाती है । अपने-ही को हाल (ईश्वर में सम्मयता) आ जाता है और इलहाम (देववाणी) होने लगता है । इसी अवस्था में मज्द (सहजानन्द) की प्राप्ति होती है जो जुनेद के अनुसार ईश्वरगत प्रकाश की एक अवस्था है ।^४ संगीत से उत्पन्न सहजानन्द के लिए पुलनून अल मिस्त्री ने कहा था कि यह परमात्मा की गवेषणा के लिए हृदय को प्रेरणा देने वाला एक देवी दूत है और जो इसे आध्यात्मिक रूप में अपना करता है वह ईश्वर को प्राप्त करता है ।^५ अब्दुल हुसेन अल साराज^६ ने भी यही कहा

^१ "Listening to Music, Al Ghazzali says again results in the purification of the heart, and purification is the cause of revelation, for by the power of Music the heart is roused to activity and is strengthened for the con-

ate of revelation from

by music that it was
and who listens to
—(Al Ghazzali The

it, seeking its spiritual meaning, will find God
(Mystic, Page 89)

^४ So too, Abdul Husayn Al Sarraj "Ecstasy (Wazd) is an expression for what is experienced in. Listening to music, and music carries the place where Beauty dwells and enables me to contemplate God within away to me the veil" —(Al Ghazzali The Mystic, Page 89)

है कि बन्द (महजानन्द) सगीत को सुनने में जो अनुभव प्राप्त होता है उसी का प्रकाशन है एवं संगीत मुझे वहाँ ले जाता है जहाँ सौन्दर्य निवास करता है और मुझे भावरा में ईश्वर का ध्यान करने के लिए योग्य बनाना है।

जिक्र वा चिन्तन-पक्ष एकान्त-मेवन की रचि का उद्भावक होता है। एकान्त-मेवन की प्रथा इस्लाम में प्रारम्भ से ही थी। ध्यान के लिए चित्त की एकाग्रता और एकाग्रता के लिए शान्ति वादनीय होती है एवं शान्ति के निमित्त एकांतवास अत्यावश्यक है। इसीलिए मुहम्मद साहब और उनके साथी यश-वृद्धा निर्जन स्थानों में जाकर ध्यान लगाया करते थे। सूफियों ने भी इस विद्वान्त को अपनाया। फारस, सीरिया एवं मिस्र के सूफी पूर्वजान से ही एकांत-प्रिय ये और उनमें से कतिपय खानकाहों (आश्रमों) में शिष्य-मंडली के साथ रहा करते थे।^१

उपरिलिखित सूफियों की आस्था-भाला में प्रेम सदैव से मूल रूप से गुंथा रहा है। उसके बिना सूफी अध्यात्म निर्जीव हो जाय अतएव इसने सदैव से साधना की व्यापक आत्मा का कार्य किया है। इसका विवेचन हम अग्रिम पक्ष में करेंगे।

चतुर्थ १५

सूफी-साधना

सूफीमत का सारा प्रासाद प्रेम पर ही खड़ा है। रतिरूप रागात्मिका चितवृत्ति ही प्रेम का रूप धारण कर लेती है। सूफियो में रति का इतना प्राधान्य है कि उन्हें प्रेमी साधक कहना समुचित है। मानव स्वयं दिव्यांश है अतः उसमें प्रेमी भी दिव्य स्रोत से ही आया है और वह दैवी विभूति स्वयं प्रेम रूप है।^१ इब्नुल अरबी के अनुसार प्रेम का मूल कारण सौन्दर्य ही है^२, परमात्मा सर्वाधिक सौन्दर्य रूप भी और सौन्दर्य की यह अनिवार्य प्रकृति है कि वह प्रेम किये जाने के लिए अपने को कट करे। अतः ईश्वर स्वयं से प्रेम करता है और अपने सौन्दर्य पर ही मग्न होकर उसने अपने को प्रदर्शित किया है। सारा विश्व उसी प्रेम का परिणाम और उसी सौन्दर्य का बखरा हुआ साकार रूप है। यद्यपि वह ईश्वर सूफियो के लिए साकार नहीं है तथापि विश्व में वही साकार हुआ पड़ा है। वास्तव में ईश्वर के अतिरिक्त है ही या ? यदि ईश्वर में परम लावण्य न होता तो विश्व के विविध रूपों में हास, विकास एवं प्रकाश कहाँ से आते बयोकि ये सब सौन्दर्य के ही प्रतिरूप हैं।

सौन्दर्य की प्रशंसा के लिए ही जो प्रेम किया जाता है, यथार्थतः उसी में रति ही सार्थकता है। इसलिए सासारिक सौन्दर्य की प्रशंसा प्रेम के परिपाक का कारण होती है और यही सांसारिक प्रेम अलौकिक प्रेम का निमित्त हो जाता है। हृदय में प्रेम का बीज दैवी अवश्य है परन्तु चर्मबन्धुओं के समझ तरंगित सौन्दर्य-सरिता में लान करने के लिए प्राणीमात्र लालायित रहता है। यही कारण है कि मानव-मन में एक ही प्रेम, वास्तव्य, स्नेह, अनुरक्ति, आसक्ति, थढ़ा एवं भक्तिरूप में निवास करता है। परन्तु ऐहिक प्रेम में स्वायं और भगत्व की भावना प्रधान होती है जो आकास्मिक आधि और व्याधियों को आविर्भूत किया करती है। इसके विरुद्ध दैवी प्रेम वास्तविक प्रेम होता है जिस में स्वायं की तनिक भी भावना निहित नहीं होती।

प्रेम का अन्तिम ध्येय प्रेम की वास्तविकता को जानना है और प्रेम की वास्तविकता ही ईश्वरीय तत्व है। मनुष्य निसर्गत सुन्दरता का प्रेमी है। जो पदार्थ जिसका मन अपनी ओर आकृष्ट कर सकता है, वही उसके लिए सुन्दर है। अतः बाह्य सौन्दर्य की कोई निश्चित परिभाषा नहीं है। परन्तु अन्तःसौन्दर्य से तात्पर्य

^१ "Verily love is self God."—(In An Eastern Rose Garden, P. 123)

^२ "The basis and the cause of all love is Beauty."—(The Mystical Philosophy of Muḥammad Ibnul-Arabī, P. 173.)

समस्त और पूर्णता से है। मनुष्य का सारा प्रयत्न सुन्दर और पूर्ण होने के लिए ही है। ईश्वर सर्वोत्कृष्ट सौन्दर्य है इसलिए वही पूर्ण है और मनुष्य का भावसं है। इसी पूर्णता की प्राप्ति के लिए मनुष्य पूर्ण में अनुरक्त होता है और अपने इष्ट का साक्षात्कार चाहता है। अबू तालिब का कथन है कि प्रियतम के दर्शनो की सालसा प्रेम का ही लक्षण है।^१

वास्तविक सौन्दर्य मानवीय आत्मा पर एक जादू बरता है। इसलिए वह सब से अधिक शक्तिवर होता है। यही प्रेम का उद्भावक होकर स्वार्थ का विघातक हो जाता है, क्योंकि सौन्दर्यानुभव में आनन्द की प्राप्ति होती है और आनन्द आनन्द के लिए ही प्रिय होता है। इन्द्रिय-भुक्त आत्मानन्द से भिन्न और वासनाजन्य है अतएव दुःखावसान है। सौन्दर्य जितना अधिक होता है प्रेम की मात्रा भी उतनी ही अधिक होती है। यही कारण है कि सुन्दरतम ईश्वर का प्रेम ही पूर्ण प्रेम है और क्योंकि वही सत्य रूप है अतः उसका प्रेम ही वास्तविक है। मनुष्य इसी पूर्णता से प्रभावित होकर उपासना किया करता है। उपासना में सर्वप्रथम सौन्दर्य की प्रशंसा का ही भाव रहता है और यही भागे तल्लीनता का रूप धारण कर लेता है।

मनुभूति से जो आनन्द होता है वह वासना-जन्य भी हो सकता है और ज्ञान-जन्य भी। वासना मूलक आनन्द में साक्षारिक प्रेम की प्रधानता होती है। यही कारण है कि प्रेम पात्र लघु और दीन होता हुआ भी प्रेमी को सर्वद्व असौख्य सौन्दर्य में पूर्ण दिखलाई देता है। वह उससे सम्बन्धित सभी गुण और पदार्थों को प्रशंसा करता हुआ अघाता नहीं है। ईश्वरीय प्रेम से जो आनन्द प्राप्त होता है वह ज्ञान-जन्य होने के कारण अनिर्वचनीय है। अर्थ सौन्दर्य के परिचय से वह प्राप्त हुआ है इसलिए ईश्वर का प्रेमी उसकी सौन्दर्य समृद्धि का पार नहीं पाता। अन्त में उसे विस्मय में डूबकर अवाक् रह जाना पड़ता है।

‘प्रेम से जिसका हृदय अनुरक्त हो जाता है वह कभी निघन को प्राप्त नहीं होता’—हाफिज का यह वाक्य वास्तव में प्रेमी की सजीवता को ही उद्घोषित करता है। सच्चा प्रेमी अपने प्रेम-पात्र को अपने से कहीं अधिक अच्छा, सुन्दर और सुखी समझता है। इसलिए प्रेमी, प्रेमी न रहकर, प्रेम-पात्र बनना चाहता है और प्रेम-मार्ग पर चलता हुआ सर्वस्व का त्याग करने को भी बटिवद्ध रहता है। कीट-पतंगों में भी हमें यह भावना दृष्टिगोचर होती है। कमल सूखे सरोवर के साथ गुलता, पतंग दीप-

1 "Among the signs of love" says Abu Talib "is the desire to meet with the Beloved face to face" — (*Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* Page 203)

2 So Hafiz says "He whose heart is moved by love, never dies" — (*Outlines of Islamic Culture*, Vol II, P 471)

दाखा से लिपटना और अर्द्धको पानी के विमोग में प्राण देना ही अच्छा ममभक्ती है। तात्त्व में प्रेमी प्रेम की अग्नि में भुलस-भुलस कर सदैव प्राण देने को उद्यत रहता है। अल हल्लाज ने अपने-वध के समय शिब्ली से कहा था 'ओ शिब्ली ! प्रेम का आरम्भ दग्धकारी अग्नि है और अन्त मृत्यु है।' ऐसा होने पर भी प्रेमी साधक अमरता को ही प्राप्त करता है।

सच्चा प्रेमी सदा प्रणय की मदिरा से मतवाला रहना चाहता है। उमर जय्याम ने लिखा है कि 'प्रेम की मदिरा हमें बहुत लाम पहुँचाती है, उससे हमारे शरीर और प्राणों को शक्ति मिलती है एवं उसके पीने से रहस्य का उद्घाटन होता है।' अतः मैं उस मदिरा का केवल घूंट पीना चाहता हूँ। उसके पश्चात् न मुझे जीवन की चिन्ता रहेगी और न मृत्यु की।' इमोलिए प्रेमी सदैव अपने प्रियतम का साक्षात्कार चाहता है। उसके जीवन का एक ही स्रोत, एक ही पथ और एक ही लक्ष्य है। उसकी चाह और साधना भी एक ही है। ईश्वर के प्रेमी से यदि प्रश्न किया जाय कि 'तुम कहाँ से आये तो उत्तर मिलेगा—'प्रियतम के पास मे।' तुम्हें कहाँ जाना है ? 'प्रियतम के पास।' तुम क्या चाहते हो ? 'अपना प्रियतम।' यह प्रियतम की रटना कब तक रहेगी ? 'जब तक मिलन न होगा।' सब है प्राप्ति से पूर्व क्षान्ति कहाँ ? हुजविरी के अनुसार ब्रह्मज्ञानियों की परिभाषा में प्रेम इष्ट की प्राप्ति के लिए विकलता का ही नाम है।²

इस प्रकार हम देखते हैं कि प्रेम वह विचित्र अग्नि है जो हृदय-भट्टी पर मादक पेय बना-बना कर प्रेमी को पिलाया करती है। इससे जीवन कुछ भिन्न हो जाता है। वह प्राणों का मोह छोड़कर अपनी निधि को स्वयं भस्म कर देता है। यही कारण है कि प्रेमी में जो नम्रता होती है वह अभिमानी में नहीं। उसे न स्वर्ग की चाहना है न मोक्ष की। वह तो प्रेम की वीणा पर एक ही राग अलापता है और वह है प्रिय-मिलन का। रूमी ने कहा है³ कि प्रेम के आचरण के बिना प्रियतम तक

² 'O Shibli, the beginning of love is a consuming fire and the end thereof is death'—(Al Ghazzali, the Mystic, P. 177)

³ मैं कुव्वते जिस्मों कुव्वते जानस्त मरा।

मे काशिके असरारे निहीनस्त मरा ॥

दीगर तलबे दीनबो उकुवा न कुनम।

यक शुरमा पुर अज हर बो जहानस्त मरा ॥—ईरान के सूफी कवि, पृष्ठ ५१।

³ 'According to Hujwiri, Love is defined by theologians as restlessness to obtain the desired object'—(Outlines of Islamic Culture, Vol II, P. 602.)

⁴ 'Without the dealing of love there is no entrance to the beloved,'—(The Persian Mystics, Jalaluddin Rumi, P. 47)

पहुँचना असम्भव है। इस प्रेम के पवित्र आचरण में प्रणयी दयालु, मृदुल एवं निश्छिन्न हो जाता है। ईर्ष्या, असूया, निन्दा, मिथ्या स्तुति, आशेष तथा पाक्ष्य उसने दूर भाग जाते हैं। वास्तव में सौन्दर्य का प्रेम उसके हृदय को इतना सुन्दर बना देता है कि उसमें बुराइयों की निन्दा के लिए भी स्थान नहीं रहता। यही कारण है कि प्रेमी अपने प्रणय-यात्र के सौन्दर्य पर इतना मुग्ध होता है कि उसे वह सदैव नूतन-सा दीप्त पड़ता है। इसमें प्रेमी के हृदय की ही विशेषता है, जिसकी प्रेम ने युवा बना दिया है। प्रेम स्वयं युवा है। वह जिस पर छाता है उसे ही युवा बना देता है। इसीलिए प्रेमी स्वयं तटपता और प्रियतम को तटपता है। उसकी हानि-लाभ तथा यश-अपमय की भी चिन्ता नहीं रहती। उसकी भवस्था उस पागल रोमी के समान हो जाती है जिसके धाव पर जितना नमक छिड़का जाय उसे उतना ही चैन पड़ता है और जितनी दुःखा की जाय उतना ही अस्वस्थ होता जाता है। उसके सम्पूर्ण शरीर में उसका प्रिय व्याप्त रहता है फिर भी वह अपने प्रिय का बन्दी रहना चाहता है। शेख शादी ने लिखा है कि उसका बन्दी बारागार से मुक्त होने का इच्छुक नहीं है।^१ जो उसके प्रेम पाश में अवरुद्ध हो गया है वह छूटना नहीं चाहता।

यह प्रेम माधुर्य उत्पन्न करता है, इसीलिए प्रेमी को बहुत पदार्थ भी मिष्ट हो जाते हैं। प्रेम के रोग से समस्त रोग दूर हो जाते हैं। यह वांछे की पुण्य बना देता है। उसके उन्माद में सूखी सिंहासन और कारागृह उद्यान बन जाता है। समूर इसी तरंग में हँसने-हँसते मूली पर चढ़ गया था। निःसन्देह यह प्रेम स्वर्गीय गुणों का स्रोत है और चमत्कारों का भण्डार है। प्रेम के साथ समस्त सौन्दर्य, लय, प्रकाश और जीवन आते हैं। जो कुछ हर्ष-विषादमय कहा जाता है वही प्रिय, आनन्दप्रद और मर्मभेदी हो जाता है। यही कारण है कि प्रेमी कवि बन जाता है। प्रेम की इन मोहक शक्ति के प्रभाव से प्रेमी को विश्राम नहीं मिलता। परन्तु अन्त में प्रणय-यात्र की दया आती ही है। हाफिज ने कहा है कि क्या कोई ऐसा भी प्रेमी हुआ है जिसके हात पर धार ने दया-दृष्टि न की हो।^२

माधुर्य भाव के कारण ही मग़ार में सौन्दर्य का बाह्य प्रेम आंतरिक सौन्दर्य के प्रेम का कारण बन जाता है। मूर्तियों के नयनानुसार उनके सजावटी इसके हकीकी में बदल जाता है। फिर साधक को अन्नजंगल में आनन्द आने लगता है और ध्यान द्वारा ईश्वरीय सौन्दर्य पर मुग्ध होता रहता है। उस बाह्य पदार्थों का सौन्दर्य मुख्य

^१ समीरदा न गार्ह रिहार्द से बन्द ।

निजारात ॥ लाहुर तमास छत्र कमन्द ॥—ईरान के ग़ज़ेली कवि, पृष्ठ २२८ ।

^२ "आदिक कि शब्द के धार बहालत नजर न बंद ।"—ईरान के सूफी कवि, १३८ ।

प्रतीत होता है, जो यहाँ सुन्दर है, वहाँ असुन्दर, जब कि ईश्वरीय सौन्दर्य नित्य, एक रूप और अपरिवर्तनशील है। इस दैवी सौन्दर्य पर विमुग्ध हुआ प्रेम के वास्तविक ध्येय से परिचित हो जाता है और पुनः अपने प्रणयपात्र में समग्र रूप से लीन हो जाता है। इस लीनावस्था में प्रेमी स्वयं प्रेम रूप हो जाता है। जामो ने लिखा है कि मेरे हृदय रूप सितार पर प्रेम ने एक ऐसी गति बजा दी है जिसके प्रभाव से मैं सिर से पैर तक प्रेम-ही-प्रेम हो गया हूँ।^१

सूफियों को इसी दैवी प्रेम की वृमुक्षा है। हम पहले कह आये हैं कि सूफी एक सच्चा प्रेमी है जो अपने प्रियतम के प्रति प्रेम की साधना में लीन रहता है। यह सूफी साधना भारतीय साधना से भिन्न है। भारतीय अव्यात्म में विरति वासन करती है जब कि सूफीमत में रति। सूफियों की रति में माधुर्य के साथ भादक भाव भी रहता है परन्तु उसमें निहित वासना को पत वासना ही कहना उचित है, क्योंकि सांसारिक रति के आस्वादन से जो आनन्द प्राप्त होता है वह क्षणिक और दुःख होता है जब कि दैवी प्रेम का आनन्द नित्य और शान्तिप्रद होता है।

सूफियों की साधना में रति का आलम्बन ईश्वर ही होता है। उनकी आस्था के अनुसार ईश्वर साकार नहीं है अतः वे साकार प्रियतम की भांति उसका विरह जगाते, नाम जपते और ध्यान करते हैं। अनेको नामधारी सूफियों ने आलम्बन की अलक्ष्यता के कारण प्रिय या प्रियाओं को ही आलम्बन मानकर परोक्षतः परम प्रियतम के रति भाव को अभिव्यक्त किया है। सादो जैसे सदाचार के प्रतिपादक कवि ने तो अमरद को ही प्रतीक मानकर प्रियतम का विरह जगाया है।^२ यही कारण है कि सूफी प्रेमी कहे जाते हैं। अपरच जन्मान्तर की मान्यता के अभाव में उन्हें अनन्त आनन्द की अभिलाषा नहीं है प्रत्युत् हृदय की तृप्ति में ही जीवन का साफल्य भासित होता है।

सम्पूर्ण विश्व उसी का तो प्रदर्शन है अतः प्रकृति का प्रत्येक पदार्थ उसकी रति का उद्दीपक होता है। वे प्रति सौन्दर्य में परम सौन्दर्य का अक्ष देखते हैं अतः और अधिक विकल होते रहते हैं। चाँद प्रियतम के मुख, कमल उसकी छाँखो, सुमन-सचय उसके स्मित और रजनी उसके कुचित केशप्राप्तो की स्मृति दिला-दिला कर उन्हें तडपाया करते हैं। उन्हें ऐसा जान पड़ता है कि मानो पवन उसी की खोज में भटकता फिरता है, नदों का हृदय उसी के विर्याग में द्रवित होकर पानी हो गया है, विशाल समुद्र की विकलता भी उसी के लिए है और निस्सीम गगन भी दिन में उसी के लिए तपता एवं रात्रि में शत-शत चक्षुषो से उसी के अवलोकन में लीन रहता है।

१ "दरउदे दिलम नवास्त एक जमजमा इश्क।

२ "जा जमजमा जमजे पाये ता सर हम इश्क ॥"—ईरान के सूफी कवि, पृष्ठ ४००।

३ तसव्वुफ प्रपवा सूफीमत, पृ० १०२।

मगी-गाथा में एक रसी विवशता है कि व रति व आश्रय होते हैं परन्तु उनका प्रियतम भी आश्रय बन जाता है। ऊपर ही प्रेमी होते का पूर्ण स्वतन्त्रता नहीं है, उनका प्रियतम भी प्रिय की ओर झुका है। निम्न जव प्रियतम में वियोग की विवशता है तो प्रेमी में तड़पन, चम्पन, प्रसपन, रुदा आदि सब कुछ है। वह उसके वियोग में भूगन्ध्याम, मोन-ताप, गुर गुप दुप आदि नभी सहता है। कभी-कभी विवशता में उसे निर्वेद आता है तो कभी अव्योग्यता पर स्नान आती है। कभी चित्त बर जाती है तो कभी आशा बाँ एक रस हूँ का कारण बन जाती है। कभी स्मृति आती है तो कभी श्रुति और कभी मोह व्यामोहित कर जाता है। कभी आशा है तो कभी जड़ता, कभी मति है तो कभी उन्माद। इस प्रकार अनेक चेष्टाएँ एक अवस्था में घटित होकर रति का परिणाम करती रहती हैं। कभी-कभी प्रेमी साधक को इतनी तन्वीनता पानी है कि उसे प्रियतम का साधारण हों जाता है। यही उसकी रति का नाकाम, साधना का फल और प्रियतम में मिलनारम्भ है। सूफीमत में इसी का मरण कहा गया है। अल हल्वाज ने गिल्ली की सम्बोधन करते हुए कहा था 'सो, गिल्ली प्रेम का आरम्भ एक दग्धकारी अग्नि है और अवसान मृत्यु।'।

इस साधना में ध्यान एक जान का बन्ध महाव है। मनुष्य तीन तत्वों में बँटा हुआ है—(१) बुद्धि गुण युक्त आत्मा (हृत्), (२) वासनापूर्ण आरमापक्ष (नपस) तथा (३) इन्द्रियानुभव का आधय शरीर। इनमें से वह सबी अश है, जो सूफियों ने मतानुसार स्वतन्त्र सत्ता न रखती हुई उसी विवशता से भाई है। वही अपने मूल मोल के परिचय एक मनेषणा में लीन रहती है। नपम मनुष्य का शानवी पक्ष है, जिसे शरीर सम्प्रभ से उत्पन्न मीतान की प्रेरित शक्ति कहना चाहिए। यह वासनाओं के जननी, उद्भाषिका, सहचरी नभी कुछ वही जा सकती है। यह सदैव आत्मा के परमात्मा में निमग्न करने और उसे उन्मार्गामी बनाने में प्रयत्नशील रहा करती है। इसलिए यह मनुष्य की परम शत्रु है। सन्त्यस्त जीवन में जप, ध्यान द्वारा नपम के विरुद्ध ही युद्ध विधा जाता है। सूफी इसी का जहाद कहते हैं। इस जहाद में अपने मनोदुग्ध में आध्यात्मिक सम्पर्क जोड़ने का प्रमुख साधन होता है।

सूफियों के अनुसार आध्यात्मिक सम्पर्क के तीन उपकरण होते हैं^३—प्रथम बत्त्व

१. O Subtle, the beginning of love is a consuming fire and the end thereof is death. —(Al Farabi the Mystic I, 17)

हृदय), द्वितीय रुह (आत्मा), और तृतीय सर्र है। कल्ब को सूफीमत में भौतिक नहीं माना गया है। यह शरीर में स्थित होता हुआ भी एव मासपट नहीं बनने चेतना का अंग है। कल्ब और रुह रहस्यमय जीवन की उपयोग भूमि है अतः इनमें परस्पर व्यक्त भेद नहीं किया जा सकता।¹ कल्ब ही रहस्यज्ञान का साधन है। यह निसर्गत अमल दर्पण के सदृश है जिसमें वास्तविकताएँ स्पष्ट भलवती हैं। कल्ब-गोचर ज्ञान बुद्धि-ज्ञान से भिन्न होता है, क्योंकि बुद्धि ज्ञान बाह्य आश्रय की पर्याप्त सहायता होता है अतः तर्क, चित्तर्क, विनोद, सन्देह, भ्रम आदि से पूर्ण भी होता रहता है जब कि हार्दिक ज्ञान अन्तर्जगत से सम्बन्ध रखता है अतः वास्तविक होता है। इस कारण कल्ब को अन्तर्दृष्टि भी कह सकते हैं। इस पर आवरण डालने वाले दूषित विचार हैं जो मनुष्य के दानवी पक्ष की दृष्टि तथा भौतिक सत्ता के सम्बन्धी होते हैं। इस आवरण के हटने पर हृदय रहस्य के उद्घाटन में लीन हो जाता है। इसके फलस्वरूप जो ज्ञान होता है, सूफीमत में उसे मारिफत कहा है। यह साधारण इन्तु से भिन्न होता है, जो बुद्धि से सम्बन्ध रखता है और जिसे सूफी ग्रन्थ कहते हैं। सूफी प्रकल को नास का ही सहायक मानकर अवलम्बनीय नहीं समझने प्रसृत इसकी उपेक्षा कर अन्तर्ज्ञान की ही अपेक्षा करते हैं।

रुह दिव्य होने के कारण आवरण के अपनयन पर सर्वत्र अपने उद्गम की ओर उन्मुख रहा करती है। मनीन से मलीन आत्मा भी यदाकदा प्रापन्नावस्था में अथवा साधु-नगतिवश मलिनता से विमुख हो अपने को देखती ही है। इस अन्तःप्रवर्तन में सर्र का बड़ा महत्त्व है। यह कल्ब का अन्तस्थल माना गया है। यह ईश्वर को प्रेम करती है, कल्ब उसको जानता है और सर्र उसका ध्यान करता है। सर्र ही मनुष्य को चिन्ताप्रिय बनाकर अन्तःप्रवृत्ति बनाता है।

उपर्युक्त विवेचन से ज्ञात होता है कि ईश्वर के साक्षात्कार में कल्ब और सर्र का बड़ा महत्त्व है। पहले कहा जा चुका है कि कल्ब प्रकृति से उज्ज्वल और पवित्र है परन्तु वासनाओं की कालिमा इसे मलीन और दूषित बना देती है। ज्ञान के प्रकाश के बिना हृदय में अन्धकार हो जाता है। इसी कारण अज्ञानान्धकारपूर्ण हृदय में वस्तु-स्वरूप ठीक-ठीक नहीं आसता और मनुष्य बुभार्गगामी हो जाता है। फिर वह स्वयं प्रपचपाय विद्याता है और उसमें स्वयं ही आवद्ध होता रहता है। स्वयं ही दानव प्रकृति के बसीभूत होकर निधियाँ लूटता रहता है और शनैः शनैः आत्मद्रव्य से वंचित हो जाता है। यही नहीं मसार का अनर्थ ही उसका जीवन की सार्थकता हो जाता है। परन्तु जब आत्मा पेशाजिव प्रकृति को लात मार देती है और ईश्वर से प्रेम करने

¹ "The Quib and the Ruh are the proper organs of the mystical life and are not clearly distinguished from one another —(Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. VII, P. 13)

संगती है तो हृदय परिष्कृत होने लगता है । वास्तव सौन्दर्य अन्तःसौन्दर्य के समान मन्द पड़ जाता है और आत्मा अपने अन्तस्सत्त में ही अपनी निधियों को खोजती है । इसमें मनुष्य का सकल्य प्रधानतः भाग लेता है, क्योंकि वही देवी इच्छा का प्रतिबिम्ब है । पुनः शोध, मान, माया एवं लोभादि में विहीन होकर हृदय अतिमानुषी शक्तियों से भर जाता है और प्रकाशवान् हो जाता है । इस प्रकाश में सादी^१ के अनुसार प्रकृति की पत्ती-पत्ती उसने लिए, धर्म पुस्तक हो जाती है और उसी देवी सत्ता की ओर, राकेन करती भी दीख पड़ती है ।

हृदय ने अज्ञानान्धकार के अपसारण और प्रकाश के प्रसारण के लिए ज्ञान का दीप प्रदीप्त करना अत्यावश्यक है । ज्ञान तीन प्रकार से विभक्त किया गया है । प्रथम इन्द्रिय ज्ञान है जो चक्षु श्रोत्र, घ्राण, रसना और स्पर्श इन्द्रिय के विषयों से सम्बन्ध रखता है । यह स्थूल-ज्ञान है और आत्मा को सूक्ष्मता से स्थूलता की ओर ले जाता है । द्वितीय बौद्धिक ज्ञान है । इसका क्षेत्र भावजगत है परन्तु वहाँ कल्पना एक अनुमान की प्रधानता होती है और तर्क की बसोटी पर बसकर धारणा निर्मित की जाती है । इस ज्ञान में इन्द्रिय-ज्ञान सहायता देकर विशेष प्रतिपत्ति का निमित्त बनता है । यह ज्ञान आत्मा में सदाह स्थिति उत्पन्न करता है अतः कदापि निश्चयात्मक नहीं होता । यही कारण है कि सूफी इसे इन्द्रिय-ज्ञान से सूक्ष्म होते हुए भी अन्तर्ज्ञान की सजा न देते बल्कि उसका विघातक मानते हैं । तृतीय ज्ञान आत्मज्ञान है । इसे आध्यात्मिक ज्ञान, दीवानान, अन्तर्ज्ञान, वास्तविक ज्ञान कुछ भी सजा दी जा सकती है । सफी को इसे ही मारिफत कहते हैं ।

इस ईश्वरीय ज्ञान की प्राप्ति में कोई बौद्धिक ज्ञान को, कोई आत्म शुद्धि का और कोई आत्म चिन्तन को साधन मानता है । सुलुकी का कथन है कि यह ज्ञान प्रथम बौद्धिक अनुसरण से पुनः शून्य शून्य आत्मशुद्धि तथा अन्तर्दृष्टि से प्राप्त होता है ।^२ वास्तव में यह रहस्य का प्रकाशक होता है । अतः इसमें मनन एवं चिन्तन की प्रधानता होती है जो अन्तर्दृष्टि के पर्यवेक्षण का ही परिणाम है । यह सहज अन्तर्ज्ञान होने के कारण देवी प्रकाश से सम्बन्ध रखता है । अतः हृदय को भी प्रकाशपूर्ण बना देता है । यह किसी अभ्यास या अनुशासन का फल नहीं होता क्योंकि अनुशासन तो वहाँ तक काय करता है जहाँ तक मनुष्य दानवी आत्मा से

^१ When the eyes open and begin to see with the divine light and divine sight, even the leaves of the tree become as the pages of a Bible to Him — (In An Eastern Rose Garden P 131)

^२ Suluki says that divine knowledge may be obtained in the start by intellectual pursuit and gradually by self purification and intuition — (Outlines of Islamic Culture Vol II P 500 I)

विमुक्त नहीं होता। बुद्धि यहाँ पहुँच जाती है, क्योंकि यह देवी होने के कारण ईश्वरीय प्रेरणा से ही प्राप्त होता है इसलिए यह अनिवचनीय होता है और रहस्यमयी वाणी में अभिव्यक्त किया जाता है।

ईश्वरीय ज्ञान की प्राप्ति में अनेकों ने भिन्न-भिन्न स्थितियाँ मानी हैं। साधारणतः हम प्रथम, मध्यम और उत्तम स्थिति की दृष्टि से तीन विभाग कर सकते हैं। प्रथम स्थिति हम उज्ज्वल जीवन कह सकते हैं। इसमें मनुष्य सांसारिक वासनाओं को हेय जानकर हृदय की शुद्धि में दत्तचित्त होता है। उसके वचन और कर्म भी पवित्र हो जाते हैं। द्वितीय स्थिति को प्रकाशवान् जीवन कह सकते हैं। इसमें मनुष्य की इच्छा-शक्ति, अनुभव एवं बुद्धि, ये सभी एक ईश्वर पर ही स्थित होते हैं। अनुभव सचेतन होता है, बुद्धि प्रज्ञा का अनुसरण करती है और इच्छा-शक्ति ईश्वरीय इच्छा पर अवलम्बित हो जाती है। तृतीय स्थिति अन्तिम स्थिति होती है जिसमें मनुष्य ध्यान द्वारा ध्येय से सायुज्य प्राप्त कर लेता है। उसे ईश्वर का साक्षात्कार हो जाता है और उसी में वह अभिन्न रूप से मिल जाता है।

जो सूफी परमात्मा की गवेषणा प्रारम्भ कर देता है वह सालिक (यात्री) कहलाता है। वह पुनः मार्ग पर मात मकामात (स्थितियाँ) पार करता हुआ ईश्वर से अभेद प्राप्त करता है। सालिक से पूर्व वह मोमिन की अवस्था में होता है, जहाँ वह शरीरमन पर विदवास करता है।^१ शरीरमन के विधान जब बाधा रूप प्रतीत होते हैं तो वही किसी मुशिद (गुरु) के पास मुरीद (शिष्य) बन जाता है और पुनः निष्ठावान् होकर ईश्वरीय मार्ग पर यात्रा प्रारम्भ कर देता है। अब वह सालिक हो जाता है और शीघ्र ही आशिद (आराधक) होकर मार्ग पर आगे बढ़ता है। यही से उसकी वास्तविक यात्रा प्रारम्भ होती है और वह शरीरमन से तरीकत के क्षेत्र में आजाता है। इस स्थिति में यात्री पञ्चाताप, समय, त्याग, धैर्य, ईश्वर में विश्वास, मित भोजन एवं मित भाषण आदि गुणों को पूर्णतः ग्रहण करता है। तदनन्तर उसमें इस्क (प्रेम) विकास को प्राप्त हो जाता है और उसे एकान्तप्रियता आने लगती है। अब वह जाहिद कहलाता है। एकान्त चिन्तन में उसमें ईश्वरीय ज्ञान का आविर्भाव होता है। सूफी लोग इसे ही मारिफत कहते हैं। अब वह मारिफ बन जाता है और तत्त्वीयता को प्राप्त करता हुआ हकीकत के क्षेत्र में पहुँचता है। इसी क्षेत्र में उसे वसन (ईश्वर से अभेद) की स्थिति आते ही फना की दशा प्राप्त हो जाती है, क्योंकि यहाँ आत्म-भाव का नग्नमण और ईश्वर से अभेद हो जाता है। ध्याता, ध्यान और ध्येय की एकरूपता से भी ऊपर साक्षात्कार का आनन्द प्राप्त

1 "The Sufi sets out to seek God calls him-self a traveller (Salik), he advances by slow stages (Maqamat) along a path (Tariqat) to the goal of union with reality (Fana fil Hayq)" —(The Mystics of Islam, P. 25.)

होता है। अरमा ईश्वर में अभिन्न रूप में निवास करता है। सूफी इसी अवस्था को बका कहते हैं। यही सूफी का चरम लक्ष्य है। इसकी प्राप्ति पर मनुष्य पूर्ण पुरुष हो जाता है।^१

फना और बका की स्थितियों में कुछ अवस्थाएँ होती हैं जिनमें से फना की स्थिति के साथ ही फवद की स्थिति आती है। इसमें आत्म-भाव का पूर्ण विनाश हो जाता है। इसी तल्लीनता से जन्माद की अवस्था आ जाती है। सूफीमत में इसे मुय कहा गया है। बका की स्थिति में ईश्वर की प्राप्ति हो जाती है, इसी को बरद कहते हैं और इसी की चरम सीमा साह कहलाती है। यहाँ अमेद का भी भान नहीं रहता। इनमें से फना, फवद और सुख आत्म-भाव के अभावरूप हैं और बका, बरद और साह ईश्वरीय भावरूप हैं अतः यह समान स्थितियों के अभाव और भाव रूप होने के कारण परस्पर एक रूप ही हैं।^२ वास्तव में आरिफ जब हकीकत के क्षेत्र में पहुँच जाता है तब वह हक बन जाता है और साथ ही उसे उपर्युक्त स्थितियाँ प्राप्त हो जाती हैं। शबिस्तरी के अनुसार ईश्वर का साक्षात्कार होने पर 'मे' और 'तू' का भाव भी मिट जाना है और वे दोनों एक हो जाते हैं।^३ इस प्रकार शवेयणा ममाप्त हो जाती है, मार्ग का भी अन्त हो जाता है तथा खोजक विराम को प्राप्त होता है और सबका एकीभाव होकर एकरूपता में परिवर्तित हो जाता है।

जलालुद्दीन रूमी के अनुसार पदवाताप, त्याग, ईश्वरीय विश्वास और अफ द्वारा परमात्माद एव अमेद की स्थिति तक पहुँचा जाता है।^४ अन्तिम स्थिति फना है, जिसकी चरमावस्था फना अल फना है।

अतार इन्ही स्थितियों को यात्री की सात घाटियाँ कहता है।^५ प्रथम घाटी खोज की है। यहाँ से यात्री ईश्वर की खोज प्रारम्भ करता है। उसे अपार कठिनाइयों,

^१ To abide in God (baqa) after having passed away from selfhood (fana) is the mark of the Perfect Man "—(*The Mystics of Islam* P. 163)

^२ Iana (passing away from individuality) Faqd (self loss) Suhr (intoxication) with their positive counterparts Ibaqa (abiding in God) Wayd (finding God) and Sahw (Sobriety) "—(*Encyclopedia of Religion and Ethics* Vol. 12, P. 11)

^३ In the presence, says the Sufi Mystic "I and 'thou' have ceased to exist they have become one, the quest and the Way and the Seeker are one" —(*Studies in Early Mysticism in the Near and Mid East*, P. 9)

^४ It is the way that leads away from self, through repentance, renunciation, trust in God (tawakkul) recollection (Zikr) to ecstasy and union with God. The final stage is fana. Culminating in fana is fana "—(*The Influence of Islam* P. 130)

^५ The first of the seven is the Valley of Search the second is the Valley of L. is the Valley. sixth valley. the Valley

परीक्षाओं और विपत्तियों का सामना करना पड़ना है। इस स्थिति में वह मकल्प और धैर्यपूर्वक भागे वहना है और अजुता और सुचिता को प्राधान्य देता है। इसके पश्चात् वह द्वितीय प्रेम की घाटी में पग रखता है। इसमें यात्री प्रेमाग्नि में प्रदीप्त हो जाता है और उसमें प्रियतम की प्राप्ति के लिए आकांक्षा बलवती हो जाती है। अब वह अपने निमित्त न जीकर केवल प्रणय-यात्रा के निमित्त हो जाता है। प्रेम का आसव पीकर वह इतना मतवाला हो जाता है कि कठिन में कठिन मकटो को भी सह लेता है। उसे वास्तविक ज्ञान हो जाता है और वह तृतीय घाटी में आ जाता है। यहाँ ज्ञान का मूल्य जगमगाता है और अत्येक यात्री अपनी शक्ति के अनुसार अन्त-प्रकाश को प्राप्त करता है। यह ज्ञान दिव्य होने के कारण बौद्धिक ज्ञान से नितान्त भिन्न होता है। इस ज्ञान से जिनका हृदय प्रकाशित हो जाता है वे उस दिव्य सौन्दर्य की झलकी लेते हैं जो अणु अणु में बिखरा पड़ा है। तदनन्तर वह चतुर्थ विच्छेद की घाटी में आता है। इस स्थिति में उसे ससार से पूर्ण विरक्ति हो जाती है अतः सासारिक इच्छाएँ विलीन हो जाती हैं। यहाँ तक कि देवी रहस्य की जानेच्छा भी नहीं रहती। केवल एक व्यापक देवी सत्ता का ही भाव होता है, जिसके समक्ष समस्त हृदय सत्ता भगवद्रूप जान पड़ती है। इसमें समत्व भी उद्बुद्ध हो जाता है जिससे दुःखानुभव पूर्णतः विलीन हो जाता है। इसके पश्चात् यात्री प्रियतम से मिल जाता है। इस स्थिति का नाम सायुज्य की घाटी है जहाँ बाहुल्य एकत्व में लीन हो जाता है तथा परिणाम और गुण का भाव मिट जाता है। इस अवस्था की पूर्णता पर 'मे' और 'तू' का भाव नहीं रहता। पुनः वह विस्मय की घाटी में पहुँच जाता है। यहाँ वह ईश्वरीय साक्षात्कार से विस्मित होकर परमानन्द में इतना निमग्न होता है कि आत्म-चेतना जाती रहती है और शीघ्र ही आत्मलय की अवस्था आ जाती है जिसे सप्तम घाटी कहा है। इसमें इन्द्रिया विषयो से विरक्त हो जाती हैं। आत्मा उस निस्सीम सत्ता में अपने को पूर्णतः विलीन कर देता है, जहाँ अखण्ड आनन्द और अटल शान्ति का साम्राज्य है।

हस्ताज ने नामूत (मानवीय प्रकृति) को लाहुत (देवी प्रकृति) से किसी प्रकार भिन्न माना है।¹ उसका कथन है कि रहस्य की दृष्टि से सम्पृक्त हुई भी ये अभिन्न नहीं बरन् मिलन में भी व्यक्तित्व रहता ही है। गजास्ती ने इनके साथ मलकूत और जवरूत का भी विधान किया है। किसी विमी ने लाहुत को भी माना है। ये विकास की स्थितियाँ हैं जिनमें होकर मनुष्य ज्ञान द्वारा ईश्वर की प्राप्ति के लिए

¹ (Hallaj) however, distinguishes the human nature (Nasut) from the Divine (Lahut). Though mystically united they are not essentially identical and interchangeable. Personality survives even in union' — (Studies in Islamic Mysticism, P. 89)

प्राप्ति वडना है। नामून, मनकून, जवळुत और लाहूत ये श्रमस्त. उत्तरोत्तर स्थिति की योग्यता का कारण होनी हैं और अन्त में अन्तिकाश सूफियो के अनुसार ईश्वर में लीन करा देती है।

उपयुक्त विवेचन से ज्ञात होता है कि विविध प्रकार से वर्णित स्थितियों में सभी ने अन्त में आत्मतय और अनेद की स्थिति को माना है जिसे फना एव बका की सजा दी गई है। इसमें आत्म भाव का नाश और ईश्वर में ऐक्य हो जाता है। तथा ज्ञान अन्तर्दृष्टि में, अन्तर्दृष्टि ईश्वरीय प्रेरणा से, ईश्वरीय प्रेरणा ध्यान में और ध्यान ध्येय से एकरूपता प्राप्त कर लेना है। अलगजानी में प्रतिपादित तीन प्रकारों के ध्यानों में यह अवस्था अन्तिम ध्यान की होती है।^१ यहाँ केवल ईश्वर का ही ध्यान होता है और वास्तविकता हो दोख पडनी है। ध्याता को स्वयं यह ध्यान नहीं रहता कि मैं ध्यान कर रहा हूँ और मेरा कोई ध्येय है। उस समय आत्मतय हो जाता है जिसमें ध्याता, ध्यान और ध्येय को पृथक् स्थिति नहीं रहती। इस स्थिति से पूर्व ईश्वर का साक्षात्कार नहीं होता। फराबी ने कहा है कि जब तक अनुप्य अनेकता में एकरूपता पर नहीं आ जाता उसे परमात्म-परिचय नहीं हो सकता।^२ हुजविरी के अनुसार ध्यान की चरम अवस्था वही है जिसमें प्रेम पराकाष्ठा पर होता है और ईश्वरीय साक्षात्कार में मानवीयता ईश्वर में विरम्यायित्व द्वारा मय को प्राप्त हो जाती है।^३

इस अवस्था में इन्द्रियाँ कार्यभार से विमुक्त हो जाती हैं। मन में तन्वीनता के प्रतिरिक्त कोई अन्य भाव नहीं रहता एव ईश्वरीय ध्यान में सब बुरा विराम की प्राप्त हो जाता है। अतः उसने लिए समार का अभाव हो जाता है और केवल एक नियम सत्ता का ही मान हाता है। देह, नाम, गुण और भाव का सनिक भी नैद प्रतीत नहीं होता तथा इससे परे किन्तु इनमें व्याप्त गारवन नचाई रूप ही हो जाता है। उल्लाहुदीन रमी ने ईश्वर से सायुग्य-ज्ञान को निग्य जीवन कहा है, क्योंकि उसने लिए समय की वहाँ पर स्थान नहीं है।^४

सूरीमत में स्वप्न का बड़ा महत्त्व है। यात्री की इस तन्वीनता रूप जाग्रत

¹ "and finally the contemplation of God Himself the vision of Reality, which is certain and without doubt. —(*Al-Gia'ah The Mystic P. 171*)

² "According to Farabi God cannot be realised unless a man passes from multiplicity to oneness. —(*Outline of Islamic Culture Vol. 2 P. 151*)

³ "The highest contemplation and Hujwiri evidence of Love and absorption of human attributes in reality is the vision of God and their annihilation by the everlastingness of God. —(*Al-Gia'ah The Mystic P. 173*)

⁴ "Eternal Life, he thinks, is the time of Unendingness for me, hath no place there. —(*The Persan Mystic Jalaluddin Rumi P. 4*)

अवस्था में चिन्तन की ही स्वप्न कहते हैं। दूसरे शब्दों में हम उसे तल्लीनता में जाग-रूकता एव उन्माद में सचेतनता कह सकते हैं। साधारण मनुष्य की अर्द्धसुप्तावस्था में मन की चेष्टाओं के फलस्वरूप दृश्य वस्तुओं के विलक्षण सम्मिश्रण से मानस पर जो विविध चित्र अंकित हो जाते हैं, वे भी स्वप्न हैं, परन्तु वे अभात्मक हैं जब कि वे वास्तविक। सूफी ये स्वप्न में अन्त प्रेरणायें हैं जिन्हें विधात्मा मानव-हृदय में प्रेरित करता है और सब भावना-शक्ति उन्हें पकड़ लेती है तथा अन्त प्रकाश में मानस-पट पर उनका प्रदर्शन करती है।

इस प्रकार हम इस परिणाम पर आते हैं कि फना की अवस्था में जो रहस्यात्मक मानसी चित्र होते हैं, वे ही वास्तविक स्वप्न हैं। वहाँ परमात्म-भाव के अतिरिक्त और कोई अनुभव नहीं होता। अतः सचेतनता होते हुए भी प्रार्थना आदि किसी माध्यम की आवश्यकता नहीं।¹ अधिकांश सभी ने ऐसा ही माना है, क्योंकि भेद-बुद्धि रहते हुए एकाग्रता नहीं हो सकती। एव एकाग्रता के अभाव में एकीभाव नहीं हो सकता और जब एकीभाव ही नहीं तो साधना की सफलता कहाँ? हाफिज ने ईश्वर और अपने मध्य आत्म-अवस्थित्व व विचार की महा पाप कहा है।²

पहले कहा जा चुका है कि फना का स्रोत भारतीय होते हुए भी हम इसे बौद्धों के निर्वाण के तुल्य नहीं कह सकते।³ यद्यपि इन दोनों का शाब्दिक अर्थ समान ही है क्योंकि फना से तात्पर्य आत्म-नश्य और निर्वाण से आत्म-निर्वापण है। तथापि निदानतः इनमें भेद अवश्य है। निर्वाण लय रूप ही है जब कि निजत्व का अभाव रूप फना ईश्वर के भाव रूप वका से सहयोग पाता है। निर्वाण वासना आदि के समाप्त होने पर क्रमशः प्राप्त होने वाली एक स्थिति है जिसमें अक्षय शान्ति होती है और फना की भाँति हर्षान्माद नहीं होता।

सूफियों की साधना में प्रतीकों का बड़ा हाथ रहा है। यह कहा जा चुका है कि सूफीमत बाह्याचार के विरुद्ध ईश्वर के प्रति उद्बुद्ध हुई नैसर्गिक अनुरक्ति का परिणाम था। कुरान में प्रतिपादित ईश्वर स्वच्छन्द शासक था जो कठोर दण्ड का विधाता था अतः आपद्ग्रस्त लोगों को और भी भयावह था। भला ऐसा ईश्वर विपन्न मानवों को कैसे शान्तिप्रद हो सकता था। इसीलिए मधुर और कोमल अवलम्बन खोजा गया और वह उस ईश्वर के अतिरिक्त दूसरा नहीं हो सकता था, जो प्रेम रूप है, परम सुन्दर है, तथा जिसका सौन्दर्य विश्व के कण-कण में भरा पड़ा

1 "When God is present and manifested said the Sufi Dhun Nun, 'as the Mystic, P. 171) on of attention on his Hum and God'—(Out

है। निदान मृगियों का वह ईश्वर प्रियतम के रूप में आया। वह प्रसूत होना हुआ भी मृगिमान सोचते हैं। माधव मोक्ष का साधक है, शीर प्रेम का प्रचारक है। वह प्रणय-पात्र बनकर प्रियतम बनने का ही अधिकारी नहीं बल्कि स्वयं भी प्रेमी के लिए तैयार है।

यह शरीरभक्त के विरुद्ध था। जो ईश्वर आगत्य है, उपास्य है, भला वह माधुर (प्रियतम) कैसे हो सकता है? जो साधक है, निर्णय के दिन का स्वामी है भला वह प्रेमी के लिए कैसे लज्जित सकता है? जो स्वयं सर्वोपरि है, साग बराबर विश्व भावक में जिसरी इच्छा मात्र का पक्ष है भला वह जीवात्मा में एक रूप कैसे हो सकता है? तमाद का ह्माद कर उन्मादी की भाँति ईश्वर का राग अपना जाता तथा इस आदि की ओढ़कर केवल धीरों की सेवा में सीन रहना, यह सब परम्परा के विपरीत शीर उपद्रव था, जो धर्मचक्रों को मल्ल में था। स्वतः की प्यासी तनवार धन मात्र में मारा उन्माद उतार देनी थीं अतः मृगियों ने अपने प्रणयम भजन की इस प्रकार बड़ा किया कि जिसका बाह्य आवरण शीर अन्तर्भावना एक हीन हुआ भी भिन्न प्रतीत होवे। वे शीन के घाट खतरा दिये जात थे, हल्लाज भी वहीं में से था, इसीलिए मृगियों ने प्रतीकों को अपनाया। -

यह साष्ट हो, है कि मृगियों की साधना प्रेम पर आश्रित है। उनकी गति का साम्प्रतिक अवलम्बन ईश्वर ही है। परन्तु प्रत्यक्ष ऐसा मानना सकारण्य था, अतः उन्होंने रमणियों को प्रेम का आलम्बन बनाया। यही नहीं किशोर भी प्रणय प्रतीक बनाये गये। इस प्रकाश में शनैः शनैः प्रती एक शामक वर्ग में आनिचार का बोल-बाला हो गया। परन्तु मृगी लोग सामाजिक प्रेम को दीवी प्रेम का साधनमान मानते थे। रमणी या किमी किशोर को सम्बोधित कर वे उगी ईश्वर का विरह जगाने थे। अतः उनकी साधना में कामना की दुर्गन्ध न थी बल्कि पून प्रेम का सौरभ महकता था। जहाँ उन्हें इस प्रकार निर्भयता प्राप्त होती थी वहाँ इनका सौन्दर्य परम प्रियतम के सौन्दर्य का प्रतीक होता था। वह सौन्दर्य उनके लिए उम परम सौन्दर्य का स्मारक शीर प्रेम का उद्दीपक होता था। प्रायः कहा जाता है कि सुन्दर वस्तुओं दृष्टि को अपनी ओर आकृष्ट करती हैं शीर हृदय में एक मधुर चाह उत्पन्न कर देती हैं। यही बात लौकिक प्रेम-पानों की भी है। वे भी अपनी सुन्दरता में माधुर के मानस को मुख्य बना देते हैं शीर उनमें शत-शत जाल कामनाओं की बल्लोचें उत्पन्नित करने हैं। मृगी भी उनमें प्रेरणा लेते हैं शीर अपने प्रेम को विरह अग्नि में तपा-तपा कर कुन्दन बनाने से। उनका ध्येय उनके लिए प्रतीक का कार्य करना था, जिस से ही नम्रप पाते थे।

उम प्रेम की साधना में मृगियों के यहाँ मदिरा का बड़ा महत्त्व है। प्रायः सभी

कवियों ने प्रणय-मदिरा का सब गुणहर प्रयोग किया है। मदिरा मनुष्य को कुछ समय के लिए निश्चिन्त बना देती है। इसी उन्माद में मनुष्य मतवाला हो जाता है और आनन्द-रिभोर हो तन्मयीता को प्राप्त करता है। प्रणय भी मदिरा का कार्य करता है। इसका उन्माद भी मनुष्य को उन्मादी बना देता है। उमरखय्याम ने लिखा है कि प्रेमी को दिन भर प्रणय में ही उन्मत्त रहना चाहिए एवं व्याकुल होकर भटकन रहना चाहिए।^१ अतन्मय अवस्था में प्रत्येक वस्तु को चिन्ता घेरे रहती है परन्तु उन्माद में वस्तुओं का ध्यान नहीं रहता। यदि किसी का ध्यान रहता है तो केवल उसी का जिसने उन्मत्त बना दिया है। शम्सतरी ने भी मदिरा-पान को अपने पाप में छुटकारा पाने के समान माना है।^२

इस प्रकार मदिरा ने सूफीमा में प्रेम का प्रतीक बनकर सबको मतवाला बना डाला। इस उन्मत्तता में उन्हें अपना प्रणय-पात्र साफी (मदिरा पिलाने वाला) जान पड़ता था। यही प्रेम की गुरा गिला-पिला कर प्रेमी को पागल बनाता था। प्रियतम का सम्पूर्ण सारो उसके लिए मदिरा बन जाता था। फिर तो प्रणयी को ऐसा प्रतीत होता था कि मानो ससार के सभी पशु-पक्षी, वृक्ष आदि उसी के साथ एक ही मार्ग के अनुगामी हैं। यही कारण है कि उमरखय्याम, फरीदुद्दीन अत्तार और निजामी आदि कवियों ने कुक्कुट, हृदहृद एवं गुलगुल आदि पक्षियों को भी शायक सत्य का ही उद्घाटन करते पाया है। सभी की बाँसुरी तो वियोगावस्था की ही गाया सुनाती है। उसमें जिस अग्नि का प्रकाश है वह प्रेम की ही अग्नि है। इस प्रकार प्रणय-पात्रों में मदिरा पी-पी इन प्रणयी कवियों ने जा कुछ कहा वह स्वयं मद-भरा है तथा लैला मजून, सारी फरहाद आदि प्रणयियों के प्रेमोपाख्यान सुना-सुना कर अपनी रचना में जा अनूठा रस भरा है वह साधका के लिए मर्दव सच्ची प्रेमो-पामना का साधन बना रहेगा।

सूफियों ने अपनी रचनाओं में साकेतिक शब्दों का बड़ा प्रयोग किया है। यथा मुगन्थि से तात्पर्य ईश्वरीय ज्ञान अथवा पूर्णता की आशा है। मदिरा प्रेम अथवा

^१ आशिक हुमा रोजा मस्तो शैदा बादा।

दीवानघो जीरीदघो हसवा घशर ॥

दुर हुशयारी गुस्तये हर चीज खुरेम।

खू मस्त शत्रेम हरचे बादा बादा ॥

—ईरान के सूफी कवि, पृ० ५१।५२।

^२ खराबाती शुदन अज खुदरिहाईस्त।

—ईरान के सूफी कवि, पृ० २६३।

उन्माद को जनताती है। मदिरालय ममार, पूजा-स्थान भयमा प्रणयपात्र के शरीर को घनित करता है। मदिरा पिलाने वाला म्वय प्रियतम है या धार्म्यात्मिक गुरु है। उन्माद का प्रयोग ईश्वर के प्रति यात्रा के लिए हुआ है। विद्युन ईश्वरीय प्रकाश एव सोन्दर्य ईश्वरीय पूर्णता के लिए प्रयुक्त हुए हैं। उन्माद से प्रयोजन हृदय का मासारिक पदार्थों से विमुक्त होकर ईश्वर में तन्मयता से है। इस प्रकार भव्योन्नतियों द्वारा उन्होंने नित्य सत्य को ही व्याख्यात किया है। इनकी भाषा में वे प्रत्यक्ष प्रयोग में बचने हुए अपने मन का प्रचार करते हैं और स्वयं साधना-मार्ग को निष्कटक बनाने थे। अप्रस्तुत से प्रस्तुत के प्रतिपादन द्वारा अदृश्य सच्चाइयों का जैसा रहस्य उद्घाटित हुआ वैसा स्वभावोन्नतियों द्वारा नहीं हो सकता था। मृत में भ्रमसं की व्याख्या बड़ी मुगमता से होनी है और मुगमता ने ही हृदयगम हो जाती है। इसी प्रथा का आश्रय लेकर अनेक सूफियों ने उन्नतवासियों का भी खूब प्रयोग किया। इनके आश्रय में बैठा बाप बन गया और जननी प्रणयिनी हो गई तथा प्रयमी ने प्रेम का रूप धारण कर लिया। परन्तु यह विचारणीय है कि इन प्रतीकों के प्रयोग में सूफियों का प्रयोजन कभी भी वाचना की पूर्णता नहीं रहा। ये तो केवल प्रतीक मात्र थे। वास्तव में तो वे उसी प्रियतम का निरूपण करने थे जो प्रेमरूप है, परम सुन्दर है तथा जिसका प्रेम और सौन्दर्य समस्त विश्व में व्याप्त हो रहा है।

सूफियों में अधिकतर सख्या ईरानियों की है। शाय फारम का प्रत्येक विचारक ही कवि^१ हुआ है। उमरखय्याम, फरीदुद्दीन अत्तार, रुमी एव हूफिज आदि का नाम विशेष उल्लेखनीय है। खय्याम ने अपनी क्वाइयों में जो भाव भरे हैं वे समस्त समार के लिए एक अगुनी निधि हो गये हैं। इन्हीं के बल पर इसका जितना नाम इंग्लैंड, अमेरिका में है उतना ईरान में भी नहीं।^२ सनाई, अत्तार तथा रुमी ने मसनवियों में जो प्रेमाख्यात लिखे हैं, वे यद्यपि दृष्टान्तरूप में हैं तथापि अन्तस्तत में उसी प्रणय धार को प्रवाहित करते हैं जिसमें निमग्न होकर आत्मा अपने प्रियतम को खोजती है। रुमी की मसनवी तो रहस्य के उद्घाटन में अपनी समता नहीं रखती इसलिए आउन ने रुमी को सर्वश्रेष्ठ सूफी कवि माना है।^३ इनके अतिरिक्त अनेक कवियों ने गजल को भी माध्यम बनाया है। अरबी में इसका खूब प्रचार हुआ।^४

^१ "Almost every Persian thinker has been a poet — (Studies in Persian Literature, P 39)

^२ "Omar Khayyam is a name more familiar in England and America than in Persia" — (The Legacy of Islam, P 180)

^३ A Literary History of Persia, P 423

^४ तसव्वुफ़ भयवा सूफीमत, पृष्ठ १११।

पंचम पर्व सूफीमत का भारत-प्रवेश

पूर्व पर्वों में विस्तृत विवेचन किया जा चुका है कि वास्तव में सूफीमत का भेज उस रहस्यमयी भावना से ओतप्रोत है जो देश, काल की अपेक्षा किये बिना १ मानव मात्र के हृदय में उद्भूत हो सकती है। मुस्लिम हृदय में भी सघर्षमय जीवन एवं बाह्याङ्गमय के प्रति अपेक्षा और अन्तर्निहित का ही यह परिणाम था। जो राजना स्वतंत्र रूप से उठना चाहती थी, वह प्रथम दड-भय से संकुचित हुई पड़ी रही, परन्तु पुनः घल पाकर उठ खड़ी हुई और मुहम्मद साहब की मृत्यु के लगभग दो सौ वर्ष पश्चात् पूर्ण ओज के साथ बाह्य क्षेत्र में अवतरित हो गई। ईरान, ईरान, अरब, मसोपोटामिया, सीरिया, फारस आदि एशियाई देशों में इसने उड़ान भरी और शीघ्र ही मित्र और स्पेन तक पहुँची।

सूफीमत का प्रचार और प्रसार फारस, मित्र और सीरिया में अधिक हुआ। सूफियों की अधिक संख्या फारस में ही थी। फारस का प्रायः प्रत्येक विचारक ही कवि हुआ और सूफी अधिकांश सभी कवि थे। धूल नून मिश्री विस्ताम के वायजौद, इब्नुलभरथी, जुनेद, अल गजाली, फरीदुद्दीन अत्तार, जिली और जलालुद्दीन रूमी आदि ने इस मत के विकास में बाब और लेखनी द्वारा जो सहयोग दिया वह सूफीमत के इतिहास में चिरस्मरणीय रहेगा। इन्हीं सूफी कवियों की वाणी का प्रभाव दूर-दूर देशों में भी पड़ा। जलालुद्दीन रूमी तो टर्की में बीस वर्ष रहा था और वहाँ की रहस्यवाद की कविता पर सूफीमत की छाप लगाने में सफल हुआ था। जर्मन रहस्यवादी ऐकहर्ट टौलर और सूफी सूफीमत से प्रभावित थे^१ और महाकवि दाते भी इस प्रभाव से अछूना न बचा था^२। उमरखय्याम का जैसा नाम अमरीका और इंग्लैंड में है वैसा फारस में भी नहीं।^३ कहने का तात्पर्य यह है कि ग्यारहवीं शताब्दी से तेरहवीं शताब्दी तक इसका खूब उत्थान हुआ। वास्तव में फारस में अन्ध्यासी शासन-काल इसका स्वर्ण-युग था, जिसमें इसने सौरभ ने महक-महककर दूरस्थित

thought, Many of the
before them Part-
J Suso —(The Persian

in this source reached
"—(The Legacy of

देशों को भी मुरझित बना दिया था। यद्यपि दाम्पत्य-भावना में मुक्त अफगान प्रेम ने परोपीय साहित्य पर अपनी भूजा-शक्ति बर दो थी किन्तु फारस के प्रभाव ने उसे नया ही रूप दिया।

भिन्न-भिन्न देशों में विविधित सूफीमत के रूप में कुछ भेद था। अरब धर्मनिष्ठता एवं अन्धविश्वास ने स्वतन्त्र विचारधारा को पतन देने में दिया। इस प्रतिबन्ध फारस की आत्मा चिरकाल में मुमसूत तथा म्बलुन्द थी। अरब शासन यद्यपि उनके कठोर को मसल दिया था परन्तु आत्मा कभी भी अन्य रंग से रजित हुई। हजरत जौरोस्तर ने लेकर अपने विचारक फारस में उत्तम द्रुग, जिनकी विचार-पद्धति सदैव भविष्य के लिए पृष्ठभूमि का कार्य करती रही। यही कारण था कि प्रेम की जो मरिना फारस में प्रसाहित हुई, वह अरब में नहीं। प्रेम-प्राचुर्य के अभाव में अरबों की रहस्यवाद की बविता ईरानियों की अपेक्षा निम्न कोटि की है।¹ उमा अना और आवेग है परन्तु अनुक्रम, चिन्तन और मार का अभाव है। उदाहरण के लिये रहस्यवादी कवि उमर इब्नून फारिद अपने समकालीन ईरानी कवि जलालुद्दीन रूमी के समकक्ष नहीं बैठता। स्पेन का सूफीमत प्रायः चिन्तन-प्रधान था।²

इस प्रकार सूफीमत विविध देशों में अम्पुत्यन को प्राप्त हुआ परन्तु फारस की अमना कोई न था सका। जलालुद्दीन रूमी के समय तक यौवन का पूर्ण विकास नहीं यह निधन की ओर अग्रसर हुआ।³ इससे कई कारण थे। मुक्तियों की स्वतन्त्र विचारधारा धार्मिक विधानों का प्रबल उल्लंघन करती थी। इसने लिए धुतनून एवं तमूर अल-हुल्लाज जैसे प्रतिष्ठित मुरियों को कठोरतम दण्ड भुगतने पड़े थे। बाल्तिवि प्रेम की आह में व्यभिचार ने नैतिक जीवन का अन्त-सा कर दिया था। इसलिए जब तगोती ने फारस पर आक्रमण किया तो खलीफा उनका सामना न कर सका और सन् १०५८ ई० में अज्वासी दामन की समाप्ति हो गई। यद्यपि पचास वर्ष के अन्दर ही तगोती ने मुस्लिम धर्म की दीक्षा के लिये तथापि अथर्व ने सूफीमत को बड़ी हानि पहुँचाई। इसके पश्चात् जब तमूर ने पश्चिम एशिया में विजय मचाया तो इस्लाम का राजनैतिक ऐक्य नष्ट हो गया।

रूमी तक जिस उच्चता को लेकर सूफीमत का प्रसार हुआ था, पश्चात्

¹ "The mystical poetry of the Arabs is far inferior as a whole, to that of the Persians."—(*A Literary History of the Arabs* P. 243)

² "... for Spanish Sufism was essentially speculative."—(*Arabic thought and its place in History*, P. 204)

³ Rumi (1270 A. D.) belongs to a period in which the Islamic religious and philosophical life had early exhausted itself in all directions.—(*The Itephysics of Rumi*, P. 1)

वही गहनता को प्राप्त हो गया अतः जनसाधारण के लिए दुरुह हो गया। धीरे-धीरे धार्मिक विधि विधानों, प्रमादपूर्ण जीवन, शिक्षा के विविध साधनों, एवं शिक्षित जनों की प्रवचना के नाना मार्गों ने इसमें प्रवेश पा लिया। आगे चलकर पाश्चात्य सभ्यता ने भी भौतिक दृष्टिकोण देकर मनुष्य को बहिर्प्रवृत्ति बनने में योग दिया। इसके अतिरिक्त शीया-सुन्नी विरोध ने तो ऐसा आघात दिया कि, फारस में वह सदैव के लिए सो गया।

शीयाओं का विश्वास था कि इमाम ही धर्मरक्षक एवं वास्तविक गुरु हैं। उनके विश्वासानुसार अली ही प्रथम इमाम थे। अली विवेकवान्, समी तथा साध ही ईश्वर द्वारा अधिकारप्राप्त भी थे। वे मुहम्मद साहब के जाभाता तथा उन्हीं के द्वारा नियुक्त उनके उत्तराधिकारी थे। अतः प्रथम तीनो खलीफा अलू बक्र, उमर और उस्मान उनकी दृष्टि में प्रतिष्ठा न पा सके। इमामों का क्रम अली से ही प्रारम्भ हुआ। अली के छोटे पुत्र तृतीय इमाम हुसेन का विवाह फारस की राजकुमारी से हो जाने पर यह सम्बन्ध और भी दृढ़ हो गया। इसी से उत्पन्न पुत्र चतुर्थ इमाम हुआ।

इससे स्पष्ट है कि शीया लोग शासकों में दैवी अधिकार मानते थे, जब कि सुन्नी प्रजातन्त्र के सिद्धान्तों में विश्वास रखते थे। अरब सदैव से अधिकांशतः प्रजातन्त्रवादी थे। इसके विरुद्ध फारस के लोग अपने शासकों को दैवी मनुष्य मानते थे। सुन्नी तुर्कों के शासन-काल में फारस के शीया आधिपत्य-भार से दबे रहे। कुछ मंगोलों ने उन्हें दबाव से मुक्त अवश्य किया, परन्तु स्वतन्त्रता की श्वास वे सफवी वंश के राजत्व-काल में ही ले सके। पन्द्रहवीं शताब्दी के प्रारम्भ में ये सफवी वास्तव में सूफी थे।^१ प्रारम्भ में सहस्रो शीया मौत के घाट उतार दिये गये थे परन्तु आगे चलकर शीयामत राजवंश ने अपना लिया और सुन्नियों की सख्या अधिक न होते हुए भी इसे बलात् प्रजा पर थोप दिया गया।

इसी शीयामत द्वारा सूफीमत का फारस में अन्त हुआ। सफवी शासन काल में सूफियों को अनेक प्रकार के पार्ष्य और कठिनाइयों का सामना करना पड़ा। निर्वासन, बहिष्कार, दाह, हत्या आदि विविध अत्याचारों के कारण उन्हें पग-पग पर मृत्यु का मुख देखना पड़ता था। इस प्रकार शीघ्र ही सभ्यता, काव्य एवं रहस्यवाद फारस से विदा हो गये।^२ मठ, आश्रम तथा एकान्त साधना के स्थान ध्वस्त कर दिये

1 "At the beginning of the 15th Century, then, the Safawis were simply the hereditary pirs, murshids, or spiritual directors of an increasingly large and important order of Darwishes or Sufis —(A History of Persian Literature in Modern Times, P. 19-20)

2 "Hence it was under this dynesty learning, culture, poetry and mysticism completely deserted Persia" —(A History of Persian Literature in Modern Times, P. 27)

गये। यद्यः तब कि मस्जुन देन में मानवाहों के प्रभावशेष तब न रहे। मन् में सूफीमत को प्रकगानिमान और भारत में आश्रय लेना पडा।

मुगलों के शासनकाल में सूफीमत का बडा उत्थान हुआ। इससे यह न समझना चाहिए कि पारस में निर्वाचित होने पर ही सूफीमत भारत में आया। ईसा की बारहवीं शताब्दी में ही यहाँ हम अनेक सूफी सम्प्रदायों के प्रवेश, प्रचार और सम्प्रदाय को पाते हैं। उनमें बहुत पूर्व ही मध्य पूर्व के देशों में भारत का सम्पर्क स्थापित हो गया था। अरस्तु का अदूर पैरों का अनुसर है।^१ इसमें प्रतीत होता है कि पारस में भारत का सम्पर्क प्राचीन था। बुद्धमत का प्रचार भी इस्लाम में पूर्व ही पूर्वी एशिया और ट्रंसोक्सियाना में होने लगा था।^२ उस समय बनब में बौद्ध मठ विद्यमान थे। अरब के दक्षिण तथा मेसोपोटामिया में भी भारतीयों का प्रवेश बहुत पहले ही हो चुका था। सूफियों ने माना का प्रयोग बौद्धों में सीखा था।^३ ई० सन् ६३१ में उत्पन्न हुए अल-भारी ने लिखा है कि यह खाना निषिद्ध है और अहिंसा का पालन करना चाहिए। बालअमर का कथन है कि भारी ने ये बातें जैन धर्म में ली थी।^४ बायजिद न पना के सिद्धान्त को सिन्धु निवासी अबू धली में सीखा था।^५ अमूर अल हन्नाज तो स्वयं भारत में इन्द्रजाल के अध्ययनार्थ आया था।^६ इस प्रकार धार्मिक एवं सामाजिक विचार-विनियम चिरकाल में होने लगा था तथापि सन् १००० ई० में पूर्व यूनान की अपेक्षा भारत का प्रभाव मुसलमानों पर कम पडा था।^७

पारहवा शताब्दी के पूर्व ही योगियों का प्रभाव सूफियों पर पड गया था। सूफियों ने अनेक स्थानों पर योगियों के आसन और आलापाम को अपना लिया था। अब मईद बिन अबिल खेर, जिनकी मृत्यु सन् १०४६ ई० में हुई, योगियों की भाँति ध्यान लगाता था।^८ आगे अनेक प्रतिष्ठित सूफियों ने भारत की यात्रा भी की। फरीदुद्दीन अत्तार स्वयं भारत में आया।^९ सादी पञ्जाब में भ्रमण करता हुआ गुजरात तक पहुँचा और अनेक प्रकार के लोगों में मिला।^{१०} हाफिज अपने दीवान के कारण इतना प्रसिद्ध हो गया था कि भारतवर्ष के बादशाह उसके दीवान से शकून उठाया करते थे।^{११} मुरम्मदशाह बहमनी ने उसे निमन्त्रण देकर दक्षिण भारत में बुलाया भी था

^१ *The Spirit of Islam*, P. 22.

परन्तु किसी दुर्घटनावश वह न आ सका ।

इन घटनाओं से प्रनीत होता है कि भारतवासियों की अनेक प्रथाओं एवं तत्त्वभूत बातों को अपनाकर सूफी अत्यधिक प्रभावित हुए थे । इसीलिए सूफी मन्त भारत पधारे थे । उनमें से कुछ केवल चामत्कारिक रहस्यों का अध्ययन करने, कुछ आध्यात्मिक विवरण लेने तथा कुछ भारतीय वायुमण्डल से परिचय पाने आये थे । अफगानिस्तान के मार्ग से अनेक सूफी सम्प्रदायों में सम्बन्ध रखने वाले लोग भारत में आए । विदेशों से धर्म-प्रचारार्थ आने के कारण उनमें अदम्य उत्साह था । वे किसी व्यवस्था के आदशानुसार नहीं बरन् व्यक्तिगत रूप में आये थे । ईश्वरीय सेवा उनका ध्येय था । उनका जीवन पवित्र होने के कारण लोगों को उनके आचरण शीघ्र ही ग्राह्य हो गये । उनकी प्रधान शिक्षा थी बहुदवतावाद के प्रतिकूल ऐश्वर्याद की स्थापना । यहाँ की समाज का ढाँचा ऐक्य के अनुकूल न था, अतः उन्होंने जाति-पाँति एवं वर्ण के भेद को निस्सार बतलाया और शीघ्र ही अनेकों पद्धतिलत एवं आपन्न व्यक्तियों को अपना अनुगामी बना लिया । उनका प्रम-व्यवहार लोगों को लुभाते में जादू का कार्य करता था, अतः वे मुसलमानों में ही नहीं हिन्दुओं में भी प्रचार करते थे । जिसके परिणामस्वरूप अनेक हिन्दू भी उनकी प्रथाओं के अनुयायी हो गये । परन्तु मुसलमानों में इसका अच्छा प्रसार हुआ ।

आइने अकबरी में अबुल फजल ने अपने समय में चौदह सूफी सम्प्रदायों का उल्लेख किया है ।^१ वे इस प्रकार हैं—चिश्ती, सुहरावर्दी हबीजी, तफूरी, बर्खी, सकती जुनेदी, बाजल्मी, तूसी, फिरदीसी, जेदी, इयादी अथमी और हुबेरी । इनकी अनेक शाखाएँ फैली । चिश्ती सम्प्रदाय के प्रतिरिक्त भारतीय सूफी सम्प्रदायों में कादरी, सुहरावर्दी, शततारी और नवगवन्दी अत्यन्त प्रसिद्ध थे ।^२ आज भी अधिकांश भारतीय मुसलमान इनमें से किसी न किसी सम्प्रदाय के अनुयायी हैं ।

ख्वाजा हसन निजामी के अनुसार सुहरावर्दी सूफी सर्वप्रथम भारत में आये थे और सिंध में आकर बसे थे ।^३ सैयद मुहम्मद हाफिज ने अन्वेपणों के आधार पर

^१ "In his khyaal Zaydi: History of Sufism Introduction P 78)

^२ "Other popular order of Sufis in India as already stated, were '—Qadari, Suhrawardi, Shattari, Naqshbandi"—(Outline of Islamic Culture Vol 2, P 546)

^३ "According to Khawajsh Hasan Nizami the Suhrawardi Sufi were the first to arrive in India and made their Headquarters in Sind —(An Introduction to the History of Sufism Introduction, P 8)

यह निश्चित किया है कि भारत का सर्व प्राचीन सूफी सम्प्रदाय चिश्ती है।^१ चिश्ती सम्प्रदाय के मर्यादाग्रन्थ-अब्द-अल् चिश्ती थे। स्वामी मुहीउद्दीन चिश्ती ने सन् ११६२ ई० में इमे भारत में स्थापित कर प्रचारित किया था। ये सीस्तान प्रयाग अफगानिस्तान में चिश्ती में उत्पन्न हुए थे। किन्तु तत्पश्चात् अपने माता-पिता के साथ गुरामान और वहाँ से निजापुर चले गये थे। निजापुर में ही ये गुरु-दीक्षा लेकर दीर्घकाल तक रहे। मक्का-मेदीना की यात्रा के समय मार्ग में इन्होंने अनेक प्रतिष्ठित सूफियों में परिचय प्राप्त किया, जिनमें शेख अब्दुल कादिर जिसानी का नाम विशेष उल्लेखनीय है। अन्त में ये गजनी भी गये, जहाँ से सन् ११६२ ई० में शाहबुद्दीन गौरी की सेना के साथ भारत आये। यहाँ आकर अनेक स्थानों में भ्रमण करने के पश्चात् सन् ११६५ ई० में अजमेर को इन्होंने अपना स्थायी निवास स्थान बना लिया। उनका समाधि-स्थान अजमेर में रवाजा साहब की प्रसिद्ध दरगाह है। इनकी शिष्य-परम्परा में कुतुबुद्दीन बन्तिपार काफी, शेख फरदुद्दीन अकर गज, निजामुद्दीन औलिया, अता-उद्दीन अली अहमद साबिर और शेख सलीम अघिय प्रसिद्ध हुए हैं। कहते हैं कि स्वामी कुतुबुद्दीन की समाधि समीप होने के कारण ही बड़ी मीनार का नाम कुतुब-मीनार पड़ा था।^२ निजामुद्दीन औलिया की समाधि भी दिल्ली में ही है। इनके अनेक शिष्य हुए, जिनकी परम्परा ने चिश्ती सम्प्रदाय को दीर्घ ही भारत में दूर-दूर तक प्रचारित कर दिया। ख्मरो भी इन्हीं का शिष्य था। इनकी शिष्य परम्परा के सर्व सदस्य निजामी कहलाते हैं। निजामुद्दीन का आध्यात्मिक उत्तराधिकारी नासिर मल दीन मुहम्मद (१३५६ ई०) था जो चिरागे दिल्ली के नाम से प्रसिद्ध था।^३ इस सम्प्रदाय में पश्चात्काल के सन्तों में शेख मतीम ने (१५२७ ई०) अधिक क्वायिद प्राप्त की। कहते हैं कि इन्हीं के आशीर्वाद से अकबर के पुत्र उत्पन्न हुआ था, जिसका नाम इन्हीं के नाम पर सलीम रखा गया था।^४ पतहपुर-सीकरी की दरगाह में इनकी समाधि है। अठारहवीं शताब्दी में नूर मुहम्मद नाम के सूफी बघि भी इसी सम्प्रदाय के एक दीप्तिमान मिनारे थे।

अजमेर, दिल्ली एवं पानीपत आदि स्थानों पर जो इन सन्तों की दरगाह बनी हुई हैं, वे अधिवास मुसलमानों के लिए आकर्षण का कारण रही हैं। प्रायः प्रतिवर्ष वहाँ उत्सव होना है जो उम्र बढ़ाता है और समाधिस्थ सन्त की बरगी के रूप में मनाया जाता है। नहथो मुसलमान ही नहीं हिन्दू भी वहाँ जाते हैं और अर्धा-

१ "Our Modern Authority on it is based upon the secret researches of Sved Mohamad Hafeez, who considers that the oldest Dervish Order in India is the Chisti Order" — (*Islamic Sufism* P. 285)

२ *Islamic Sufism* P. 295

३ *Encyclopedia of Religion and Ethics* Vol. XI, P. 68.

४ *Outlines of Islamic Culture*, Vol. II, P. 58

भाव से विधि-विधानों में भाग लेते हैं तथा उत्सव मनाते हैं। उस पर कीर्तन होता है जो कब्राली के नाम से प्रसिद्ध है और जिसमें रहस्यात्मक भजन एवं गीत गाए जाते हैं। इन दरगाहों में प्रारम्भ से ही निर्धन व्यक्तियों के लिए आश्रय एवं मददों का प्रवन्ध होता रहा है, जिनका सम्पूर्ण प्रबन्ध धनी-मानी व्यक्तियों के द्वारा प्रदत्त द्रव्य से किया जाता रहा है।

सुहरावर्दी सम्प्रदाय के प्रथम नेता सिन्ध में आकर बसे थे, अतः सिन्ध से लेकर मुल्तान तक का प्रदेश ग्यारहवीं शताब्दी से ही सूफीमत का केन्द्र रहा है। सर्वप्रथम मुल्तान के ही प्रसिद्ध तत्वज्ञानी बहा अरहक बहा अल्दीन अकरिया (११७०-१२६७) के नेतृत्व में ही इस सम्प्रदाय ने अच्छा प्रभावशाली कार्य किया और शीघ्र ही ख्याति प्राप्त कर ली। इनका इस सम्प्रदाय के मूल प्रणेता शेख अल्शुख शिहाब अल्दीन सुहरावर्दी से बगदाद में परिचय हुआ था। वहीं इन्होंने उनकी शिष्यता को ग्रहण किया।

इस सम्प्रदाय में अनेक सन्त हुए जिन्होंने सिन्ध, पंजाब, गुजरात, बिहार और बंगाल आदि प्रांतों में सूफीमत का प्रचार किया। अनेक स्थानों पर धार्मिक एवं सांस्कृतिक केन्द्र भी स्थापित हुए। जलालअल्दीन तबरीजी (१२४४) बंगाल गया और वहाँ रहकर बड़ा प्रचार किया। सैयद जलालुद्दीन सुलतपोश^१ (१२६१), सईद जलाल (मखदूम जहानियान) और बुरहान अल्दीन कुतुबे आलम (१४५३) आदि कुछ सन्त अधिक प्रसिद्ध हुए। पठान एवं सैयद वंश के शाहों पर इस सम्प्रदाय का बड़ा प्रभाव था। बंगाल के राजा फस का बेटा जतमल तो स्वयं सूफी सन्त ही गया था और जादू जलालुद्दीन के नाम से ख्यात हुआ था। दक्षिण में भी इस सम्प्रदाय ने बड़ा महत्त्वपूर्ण कार्य किया। हैदराबाद और बीजापुर के राज्य भी इसके प्रभाव से अछूते न थे। बाबा फक्र अल्दीन ने पन्कोडा के राजा और उसकी बहुत-सी प्रजा को दीक्षित किया था। इस प्रकार पन्द्रहवीं शताब्दी तक इस सम्प्रदाय ने सम्पूर्ण भारत में अच्छा प्रचार किया और सहस्रों व्यक्तियों को अपना अनुयायी बनाया।

कादरी सम्प्रदाय के संस्थापक बगदाद के शेख अब्दुल कादिर जिलानी थे।^२ ये सन् १०७८ से ११६६ ई० तक विद्यमान रहे। इस सम्प्रदाय के अनुयायी प्रायः सभी देशों में पाये जाते हैं। भारत में इस सम्प्रदाय का प्रवेश सन् १४८० ई० में हुआ। प्रारम्भ में सैयद बन्दागी मुहम्मद गौय ने सिन्ध में अच्छा प्रचार किया। उनके पश्चात् इस सम्प्रदाय में अनेक सन्त हुए जिन्होंने भारत भर में इसका मदेन पहुँचाया।

उनमें से शेख भीर मुहम्मद (मियामीर) जो लाहौर में १६३५ ई० में मरा तथा जो दाराशिकोह का आध्यात्मिक गुरु था और ताज अल्दीन (१६६८) जिसकी समाधि औरंगाबाद में है अधिक प्रसिद्ध हुए ३ प्रसिद्ध सूफी कवि सैयद वरकतुल्ला भी कादरी सम्प्रदाय में विशेष आस्था रखते थे ।

नवशब्दी सम्प्रदाय तुर्किस्तान के ख्वाजा बहा अल्दीन नवशब्द ने स्थापित किया था । इनकी मृत्यु १३८८ ई० में हुई । इस सम्प्रदाय के अनुयायी भारत, चीन, तुर्किस्तान, जावा और टर्की में पाये जाते हैं । टी० डब्ल्यू० आरनोल्ड^१ के अनुसार शेख मुहम्मद फारुकी सिरहिन्दी ने, जो १६२५ ई० में मृत्यु को प्राप्त हुए, इसे भारत में चलाया था । किन्तु प्रतीत होता है कि ख्वाजा मुहम्मद बाकी विल्लाह बैरा, जिनका निधन-काल १६०३ ई० है, इसे भारत में लाये थे । यह सम्प्रदाय इन आठ नियमों पर आश्रित है—श्वास में चैतन्य, चरणों पर दृष्टि, यात्रा, एकान्तवास, ईश्वरीय स्मृति, ईश्वर के प्रति एकान्त-गमन, ईश्वरीय ध्यान और आत्म-विस्मृति ।^२

सत्तारी सम्प्रदाय की नींव सन् १४१५ ई० में अब्दुल्ला सत्तार ने डाली थी । सुमात्रा, जावा और भारतवर्ष ही इसके प्रधान केन्द्र हैं । इस सम्प्रदाय में मुहम्मद गौय (१५६२ ई०), बजीद अल्दीन गुजराती (१५८६ ई०) और सलत शाहेपीर (१६३२ ई०) उल्लेखनीय हैं । मुहम्मद गौय तो हुमायूँ को अपना शिष्य समझता था ।^५ यह सम्प्रदाय मानता है कि आत्म-निषेध में विश्वास नहीं करना चाहिए । आत्म-लोप का विचार सत्यरूप नहीं है । ऐनय से तात्पर्य एक ही पदार्थ को देखना और जानना है । मत 'मैं मैं हूँ और मैं एक हूँ' यही एक सूफी को मान्य होना चाहिए । अपनी तनवी आत्मा का हनन करने के लिए तप की कोई आवश्यकता नहीं है । ईश्वरीय ध्यान करना भी व्यर्थ है । सत्तारी सूफियों का कहना है कि मनुष्य का पाशविक रूप ईश्वर की प्राप्ति में कोई बाधा नहीं है । ईश्वर विश्व का शासक है मत उसी की ताराधना से वह प्राप्त हो सकता है । महामितन^३ में आत्म-तप (फना) की अवस्था ने ही नहीं मानते, क्योंकि उसमें ध्येय से वृथक होने के कारण द्वित्व की

भावना स्पष्ट भलकती है, जो अद्वैत की भावना अर्थात् बहदुल बज्रूद के सिद्धान्त के अनुकूल नहीं पड़ती।

उपर्युक्त सम्प्रदायों के सूक्ष्म विवेचन से प्रतीत होता है कि इनका पूर्ण उत्थान मुगल शासन-काल में ही हुआ। अकबर, जहाँगीर आदि अनेक मुगल सम्राट् पीरों के शिष्य भक्त थे। शाहजहाँ का पुत्र दारा शिकोह तो मुस्लिम और हिन्दू रहस्य-ज्ञान का अच्चा वेत्ता था। उसने सूफीमत और वेदान्त का गम्भीर अध्ययन किया। तदुपरांत उसने दोनों मतों के गूढ़ सिद्धान्तों की तुलनात्मक विवेचना की और चतुर्थांश कि जिनमें कोई तार्किक अन्तर नहीं है। कलेवर भिन्न अवश्य है, परन्तु आत्मा एक ही है। शहादुरशाह भी शाह होते हुए एक सन्त से कम न था। उसको अनेक कविताओं में सूफीमत के उच्च सिद्धान्तों की बड़ी विशद व्याख्या है।

इन सभी सम्प्रदायों का आध्यात्मिक नेता, जो अन्य मुस्लिम देशों में प्रायः देखे कहलाता है, भारतवर्ष में मुरशिद या पीर कहलाता है।¹ भारतवर्ष में पीरों की नृत्यधिक मान्यता हुई। मुसलमान तो इन्हें सम्मान देते थे, हिन्दू भी प्रायः श्रद्धावश, कामनावश, भयवा नृत्य-वाद्य से पूर्ण ईश्वर के कीर्तन में सम्मिलित होकर पीरों के दर्शन करते थे। कुछ सूफी फकीर फाड़-फूँक भी करते थे, जिससे मूर्ख एवं अनजान लोगों को चमत्कार दिखाकर अपना भक्त बना लेते थे। यही नहीं धीरे-धीरे प्रतिष्ठित व्यक्ति भी इनसे प्रभावित हुए बिना न रहे। वाइसाधुर्य चमत्कृति के साथ मिलकर हुतप्राप्तता का कारण होता था। यह प्रभाव हमें आज भी दृष्टिगोचर होता है।

पीर ही विविध सम्प्रदायों की शाखा-प्रतिशाखाओं के व्यवस्थापक होते आये हैं। या तो वे नियुक्त होते हैं या उत्तराधिकार से बनते हैं। समयानुसार विधान निर्मित कर व्यवस्था का उत्तरदायित्व भी इन्हीं पर होता है। नवीन शिष्यों को दीक्षित करना एवं उन्हें ईश्वरीय ज्ञान प्रदान करना भी इन्हीं का कार्य है। खानवाहो में पीरों का निवास-स्थान होता है। पीर की शिष्य-परम्परा में दो प्रकार के व्यक्ति होते हैं। एक तो वे जो स्थान-स्थान पर जाकर निर्धनों के भोजन, वस्त्र एवं अध्ययन के लिए द्रव्य आदि एकत्र करते हैं और दूसरे वे जो शान्त, एकान्त भयवा विरक्त जीवन बिताते हैं। इन खानवाहो का मुस्लिम जनता पर बड़ा प्रभाव रहा है।

इन पीरों ने आध्यात्मिक क्षेत्रों में ही नहीं वरन् सामाजिक एवं राजनैतिक क्षेत्र में बड़ा प्रभावशाली कार्य किया। अपने जीवन-काल में बहुधा ये बड़ी प्रतिष्ठा के पात्र रहे और निधनोपरान्त उनकी समाधि पर बड़-बड़े भवन बन जो सदैव में प्रधानतः मुसलमानों की धर्म-यात्रा के केन्द्र रहे हैं। भारतवर्ष में दिल्ली, अजमेर, मुल्तान,

¹ "The spiritual guide known as *Sheykh* in Islamic countries is commonly known as *Murshid* or *pir* in India" — (In *Introduction to the History of Sufism*, Introduction, P. 8)

पताहपुर सीकरी, गुजरात तथा दक्षिण में हैदराबाद आदि अनेक स्थानों पर समादृष्ट पीरो के समाधि-मन्दिर बने हुए हैं। इनमें से अनेक स्थानों में प्रतिवर्ष उत्सव भी होने हैं, जहाँ सहस्रों नर-नारी जाते और विधानानुसार धार्मिक क्रियाओं का सम्पादन करते हैं। लोग अनेक प्रकार के उपहार ले जाते हैं। प्रीति-भोज भी होते हैं जिनमें पकवान एवं मिष्ठान्न के अतिरिक्त मोदन का प्राधान्य होता है। पीरों की समाधि पर होने वाले उत्सवों को उमें कहा जाता है। वहाँ गायन और वादन का विशेष प्रबन्ध होता है। कच्चात मृत पीर की प्रशंसा में बध्वाली गाते हैं। इस अवसर पर निर्घन्तों को मिष्ठान्न आदि पदार्थ वितरित किये जाते हैं। समाधि पर विपुल मात्रा में संचित हुमा मुमन-भार आगतुबो को न्यूनाधिक रूप में दे दिया जाता है, जिसे वे पवित्र उपहार समझकर घर ले जाते हैं और आधि-न्याधि के नियारणार्थ काम में लाते हैं। इन पीर-भूजा का प्रभाव हिन्दुओं पर भी अधिक रहा है। यही कारण है कि सहस्रों हिन्दू स्त्रियाँ आज भी समाधियों पर जाती और फूल-मन्त्रादि चढ़ाती हैं, पत्तीरो से भाङ्ग-कूंक कराती हैं और ताबीज, गद्दा एवं बस्म आदि लेकर सह-विविध प्रकार से सम्मानित करती हैं। परन्तु जामुतिवश यह प्रतिष्ठा कम होती आ रही है, क्योंकि पूर्व की सी पवित्रता अब पीर और प्रवीरो में नहीं रही बल्कि जादू-टोता आदि उपचारों ने उन्हें पथ-भ्रष्ट कर दिया है।

भारतवर्ष में यह एक प्रमुख बात रही है कि इनके सिद्धान्त अधिकांशतः समान रहें अतः एक सम्प्रदाय का अनुयायी अपने सम्प्रदाय की छोटे बिना ही दूसरे सम्प्रदाय को ग्रहण कर सकता है। हिन्दुओं के वर्णाश्रम भेद की भाँति यहाँ भेद नहीं है। कोई भी मुसलमान किसी भी सम्प्रदाय में दीक्षित हो सकता है और अपने को चिस्ती, मुहराबदी, कादरी, चत्तारी या नवशबन्दी कहला सकता है। मुसलमानों में समाधियों की यात्रा, समाधि पर दीप जलाना एवं भोजन पदार्थ करना आदि प्रथाएँ हिन्दुओं से आई हैं।^१ हिन्दुओं में भूति-भूजा का प्रचार था, जिसका प्रभाव मुसलमानों पर भी पड़ा। उनके यहाँ पीरों की समाधि के अतिरिक्त और कोई स्थान न था कि जहाँ अद्वाभाव प्रदर्शित किया जाय अतः व स्थान ही धूप-दीपादि के स्थान बने।

उपरिलिखित विवेचना से प्रतीत होता है कि भारत में सूफीमत का स्थल स्थापन १२वीं शताब्दी से हुआ और मुगल शासन-काल में इसका अत्यधिक प्रचार और प्रसार हुआ। किन्तु इससे पूर्व भी सूफी सन्त सिन्ध पर सन् ७१२ ई० में प्रथम मुस्लिम आक्रमण के पश्चात् भारत के पश्चिमी भाग में आने लगे थे। मुल्तान इनका प्रधान केन्द्र था। प्रारम्भ में आने वाले इन सन्तों का नाम सूफी न रहा हो परन्तु

नकी भावना सूफी ही थी। नौवीं शताब्दी से तो स्पष्ट ही यह सूफी कहे जाने लगे थे।

मुसलमान जिस समय भारत में आए थे शिव-पूजा का अधिक प्रचार था। था उनकी स्थापना के समय सिद्ध और नाथ योगियों का बोलबाला था।^१ सिद्ध, वज्रयानी सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखते थे और तान्त्रिक पथ के अनुगामी थे। योगी लोग शिव के आराधक थे। यद्यपि शंकराचार्य ने अद्वैत का प्रतिपादन किया था तथापि शिव ही महत्ता को योगियों ने अंगीकृत किया। परन्तु उनकी यह मान्यता ब्रह्म की अनन्यता में बाधास्वरूप न थी। आगस्त्यक सूफियों का आध्यात्मिक स्रोत फारस का प्रेम काव्य रहा हो परन्तु तत्पश्चात् यहाँ के वातावरण ने यहाँ के सूफी सन्तों पर बड़ा प्रभाव डाला। उन्होंने भारतीय जनता पर तो अपना प्रभाव डाला ही था किन्तु योगियों का भी इन पर कम प्रभाव न पड़ा। हिन्दी काव्य में सूफी सन्तों की मृगावती, मधुमालती, पद्मावती, चित्रावली, अनुराग वांसुरी एवं इन्द्रावती आदि जितनी भी प्रेमास्थानक रचनाएँ हैं उनमें नायक को योगचर्या का सम्पादन करना पड़ा है। स्थान-स्थान पर गोरखनाथ, गोपीनाथ तथा भर्तृहरि का नाम आता है। वेदभूषा तथा आसन भी योगियों के ग्रहण किये गये हैं। शिव का शिष्यत्व तो व्यस्त-सा दीख पड़ता है। कहने का तात्पर्य यह है कि योग की माया ने सूफियों को भी बशीभूत कर लिया था। गाँवों में तो अब तक सूफी फकीर योगी नाम से प्रसिद्ध हैं।

वह समय भक्ति के आविर्भाव का समय था। मुस्लिम अत्याचारों से जिन मानव मन को सात्वना का कोई आधार और साधन न दीख पड़ता था। अतः वह अन्तःप्रवृत्ति हो चला था। भक्ति-प्रवाह सगुण एवं निर्गुण धारा रूप में प्रवाहित हो रहा था और विविध प्रकार से चित्त-शान्ति के उपाय प्रकाश में आ रहे थे। वेदान्त का प्रतिपादन भी विशिष्टाद्वैत द्वैत, शुद्धाद्वैत, और द्वैताद्वैत रूप में हो रहा था। चौदहवीं शताब्दी से तो भक्ति का बहुमुखी रूप प्रचण्डता से प्रसार पाने लगा था। सूफियों का प्रभाव ज्ञानाश्रयी सन्तों पर अवश्य पड़ा। कबीर के निर्गुणवाद में सूफी विचारधारा का गम्भीर मिश्रण है। परन्तु हम यह मानन के लिए उद्यत नहीं हैं कि भारत में रहस्यवाद सूफियों के द्वारा आया और न यह मान सकते हैं कि प्रणयवाद की उद्भूति का मूल स्रोत सूफीमत ही है। सम्पूर्ण उपनिषद् साहित्य रहस्यवाद से ओतप्रोत है। इन्हीं में से निसृत अद्वैत का प्रभाव तो मध्य-पूर्व के सूफियों पर पड़ा था, जिसने सूफीमत को एक नया निश्चित रूप दे दिया था। भागवत में गोपकृष्ण की लीला के रूप में प्रणयवाद का हम बड़ा सुन्दर चित्रण पाते हैं। इससे ज्ञात होता है कि भारत के लिए

यह नूतन भावना न थी प्रत्युन् इसके प्रतिकूल सूफी सन्तो ने जितने भी प्रेमाख्यान लिखे वे सभी हिन्दू कथाओं के आधार पर एव भारतीय सत्त्वृत्ति के आश्रय में ही लिखे। हाँ, इतना मानना पड़ेगा कि निराकारोपामना में प्रणय की पद्धति सूफियों के ही अनुकूल है तथा हिन्दी साहित्य पर इसका प्रभाव पड़ा है।

निर्गुण धारा के अतिरिक्त भक्ति-काल में सगुणोपासना का भी व्यापक प्रचार बढ़ा। तुलसी और मूर से पूर्व ही यह भावना प्रवृत्त हो गई थी। जब निराकार और ध्येय ईश्वर अपने गूढ़ और नीरस रूप से मनुष्य को शान्ति प्रदान न कर सका तो ईश्वर का वह लोकरजक रूप हमारे समक्ष आया जो ससार के लिए आदर्श है, भक्तों के लिए सौम्य अतः स्पृह है तथा जानियों के लिए चिन्त्य एव प्रकाशरूप है। परन्तु यह स्वरूप सूफीमत से भिन्न है। ईश्वर के सगुण एव निर्गुण रूप ने सूफी सन्तों में एक ऐसी भावना जागृत कर दी थी जिसमें हम बड़ा अद्भुत मिश्रण पाते हैं। एक ओर हम भारतीय सूफियों की रचनाओं में धर्मनिष्ठता की प्रवृत्ति पाते हैं तं दूसरी ओर निर्गुण ब्रह्म का अनौत्था विवेचन। वास्तव में यहाँ कुरान का भ्रन्ताह ईश्वर बन गया है जिसकी प्राप्ति में धोराणिक देवताओं का भी हाथ है। सूफी रचनाओं का अध्ययन से ऐसा प्रतीत होता है कि लेखक सन्त किसी लक्ष्य की ओर बढ़ता भवश्य है परन्तु जब उसे चतुर्दिक् भिन्न किन्तु ग्राह्य वातावरण दृष्टिगोचर होता है तो उसे भी अपनाते आगे बढ़ता है। मुस्लिम और हिन्दू-भावना का यह बड़ा सुन्दर और विचित्र चित्रण है।

इस भारतीय वातावरण का सूफी कवियों पर ऐसा प्रभाव पड़ा कि भाषा के मिश्रण के साथ उन्होंने भाषा को भी अपनाया। प्रारम्भ में आने वाले सूफियों की भाषा प्रायः फारसी थी। यहाँ तक कि चौदहवीं शताब्दी के पूर्वाह्न में अमीर खुसरो की अधिकांश रचनाएँ फारसी में ही हैं। यद्यपि प्रधानतः ये फारसी के ही सूफी कवि थे और उस भाषा में 'मसनवी शीरी व खुसरो' तथा 'मसनवी लैला व मजनू' आदि मसनवियाँ लिख चुके थे तथापि इन्होंने हिन्द की भाषा को अपना लिया था और उसमें काव्य निर्माण करने लगे थे। इनके समय तक मुस्तान और साहौर सूफियों के केन्द्र थे। म्यारहवीं शताब्दी के पूर्वाह्न में महमूद गजनवी द्वारा दूर तक ससैन्य भारत में प्रवेश के पश्चात् मुसलमानों के साथ विविध भाषा-भाषी भारतीयों के सम्पर्क ने एक नई भाषा को जन्म दिया था, जिसमें अरबी, फारसी, पंजाबी एवं स्वदी बोली का मेलन था। मुहम्मद गौरी द्वारा सन् ११९३ ई० में मुस्लिम राज्य की स्थापना के अनन्तर तो यह सम्पर्क और बढ़ गया और मिश्रित भाषा को अच्छा बल मिला। इसे वे लोग हिन्दवी कहते थे। इस भाषा में सर्वप्रथम अमीर खुसरो ने काव्य-निर्माण किया।

मुहम्मद तुगलक और अलाउद्दीन की दक्षिण-विजयों के साथ यह भाषा दक्षिण

को भगवद्गीता में दृष्टिगोचर होता है ।^१ नर से भक्ति का प्रवाह अगण्ट रूप से ।। इसका एव असाध्य प्रमाण यह है कि ईसा मे १४३ वर्ष पूर्व पञ्चाय के प्रीक्ता ऐंटी माल्कीटस के राजदूत तथा भारत के क्षत्रप हेलिओडोरस को भी भक्ति ने दृष्ट किया था तथा वह भागवत हो गया था ।^२

पाणिनि ने वामुदेव, अजुन आदि का नाम लेते हुए बतलाया है कि वामुदेव भक्तों को वामुदेव कहते हैं ।^३ इसमें प्रतीत होना है कि वामुदेव सम्प्रदाय उस समय प्रमान था । इसमें पूर्व महाभारत के अनुसार वामुदेव या नारायण विष्णु के रूप में मत होने लगे थे । यही नहीं ब्रह्मा, रुद्र एव इन्द्रादि देवता हमें विष्णु की प्रभंता ते मिलते हैं ।^४ ईसा मे पूर्व चतुर्थ शताब्दी में भगवन्गीज ने भी शीरसेनी यादवों का हरिरूप का पूजा का उल्लेख किया है ।^५ यह पूजा कर्मकाण्डो तथा यज्ञो के प्रति ता का ही प्रतिफल था । सम्भव है कि मनुष्यों ने भक्ति की तरंग में कल्लोलित हर विष्णु की मूर्तियाँ स्थापित की हो और सगुणोपासना का प्रचार किया हो, परन्तु १ से दो सौ वर्ष पूर्व हम मूर्तियों का उल्लेख नहीं पाते । सर्वप्रथम इसी काल में रोम शिलालेख में सवर्षण और वामुदेव की मूर्ति-पूजा के निमित्त मन्दिर-निर्माण उल्लेख मिलता है ।^६

१ मन्मता भव मद्भवतो भगवतो भा नमस्कृत्य ।

२ मामेवंप्यसि सत्य ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥

—गीता, अ० १८, श्लोक ६५ ।

३ इसके लिए ग्यालियर राज्य में भित्ति प्रदेश में बंसनगर में स्थित ईसा पूर्व की ११ शताब्दी के हेलिओडोरस के विष्णुस्तम्भ पर निम्नलिखित लेख पढ़िये—

४ “देव देवस्य वामुदेवस्य गरुडप्वज अयकारितो हेलिओडोरेण भागवतेन विप्रस-
५ ए तलसितलाकेन योनदूतेन आगतेन महाराजस्य अन्तलिकितस उपसा सकास रजो
६ पुतस् ”

—J. R. A. S. 1909 Oct Pp (1055 56)

—अष्टाध्यायी ४।३।६८ ।

वामुदेवार्जुनाभ्याम् वृत् ।

७ सवर्षका गरुडाश्च सेन्द्रादेवा सहविभिः ॥३०॥

८ अर्चयन्ति सुरधेः

पष्ठ पदे भक्ति-मार्ग

सिद्ध' सम्प्रदाय के नीरस योग और आहम्बरूप तान्त्रिक उपचारों के पश्चात् बारहवीं शताब्दी में जिस सरस मधुर भक्ति की धारा दक्षिण से उत्तरी भारत की ओर तरंगित हुई उसका मूल स्रोत शुद्ध भारतीय था। डा० ग्रियर्सन आदि कनिष्ठ विद्वान् का यह कहना कि इस धारा का उद्गम ईसाई मत में है, नितान्त असत्य और भ्रमपूर्ण है। तथा मुसलमानों के भारत प्रवेश के अनन्तर सूफी प्रचार अथवा सफर्य ने इसे जन्म दिया, यह विचार भी युक्तियुक्त नहीं है। भारत अति प्राचीन काल से ही भक्ति प्रवण रहा है। आर्य जाति के सर्वप्राचीन ग्रन्थ ऋग्वेद में भी इस भक्ति के बीज पा जाते हैं। प्रशसा भक्ति का एक भग है। वेद में भी देवों की जो विविध स्तुति है उनमें भक्ति-भाव अन्तर्निहित है। प्रधानतः वरुण के प्रति उद्गीत प्रशसापूर्ण ऋचाओं में हम दास्य-भाव की प्रधानता पाते हैं।^१ यह दास्य-भाव भी भक्ति का एक प्रधान भाग एव लक्षण है।

सहिता काल के उपासना-काण्ड के पश्चात् ब्राह्मण-ग्रन्थों के यज्ञादि कर्मों का बड़ा प्रचार हुआ। इस व्यवधान के अनन्तर उपनिषद् काल में हम विचार तथा चिन्तन का प्राधान्य पाते हैं। इसका विरोध परिपाक बौद्ध काल में हुआ। किन्तु चिन्तन मनुष्य के कोमल और मधुर भाव को तृप्त न कर सका, अतः एक साधारण आलम्बन के आवश्यकता हुई और भागवत धर्म स्थापित हुआ। ज्ञानमार्ग तथा भक्तिमार्ग के सफर्य महामारत काल तक चलता रहा अन्त भक्ति तथा कर्म का समन्वय प्रथम बार

^१ तरवा यामि ब्रह्मणा बन्धमानस्तदा शास्ते यजमानो हविर्नि ।

अहेलमानो वक्ष्येह धोध्युदत्त मा न आयु प्रमोषी ॥११॥

—ऋग्वेद, म० १, सू० २४ ।

कदावन्तवर्णो भुवनि ॥१॥

कदा मृडोरु सुमना अजिरयम् ॥२॥

अथ ह सुभ्य वक्ष्ये हुर्योते ॥३॥

अत्र वातो न मीडुषे वराणि ॥७॥

हमको भगवद्गीता में दृष्टिगोचर होता है।^१ तब से भक्ति का प्रवाह झलज्झ रूप से बहा। इसका एक अवाट्य प्रमाण यह है कि ईसा से १४३ वर्ष पूर्व पंजाब के ग्रीक राजा ऐंटी आल्कीडस के राजदूत तथा भारत के क्षत्रप हेलिओडोरस को भी भक्ति ने आकृष्ट किया था तथा वह भागवत हो गया था।^२

पाणिनि ने वासुदेव, अर्जुन आदि का नाम लेते हुए बतलाया है कि वासुदेव के भक्तों को वासुदेवक कहते हैं।^३ इससे प्रतीत होता है कि वासुदेव सम्प्रदाय उस समय विद्यमान था। इसमें पूर्व महाभारत के अनुसार वासुदेव या नारायण विष्णु के रूप में पूजित होने लगे थे। यही नहीं ब्रह्मा, रुद्र एवं इन्द्रादि देवता हमें विष्णु की भवंता करते मिलते हैं।^४ ईसा से पूर्व चतुर्थ शताब्दी में मेगस्थनीज ने भी शीरसेनी यादवों द्वारा हरिवृष्ण की पूजा का उल्लेख किया है।^५ यह पूजा कर्मकांडी तथा यज्ञों के प्रति पूजा का ही प्रतिफल था। सम्भव है कि मनुष्यों ने भक्ति की तरफ में कल्लोलित होकर विष्णु की मूर्तियाँ स्थापित की हो और सगुणोपासना का प्रचार किया हो, परन्तु ईसा से दो सौ वर्ष पूर्व हम मूर्तियों का उल्लेख नहीं पाते। सर्वप्रथम इसी काल में नगरी के शिलालेख में सकर्ण और वासुदेव की मूर्ति-पूजा के निमित्त मन्दिर-निर्माण का उल्लेख मिलता है।^६

^१ मन्मता भव मद्भक्तो मद्याजी मा नमस्कुरु।

मामेवंप्यसि सत्य ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥

—गीता, अ० १८, श्लोक ६५।

^२ इसके लिए ग्वालियर राज्य में भिलसा प्रदेश में बंसनगर में स्थित ईसा पूर्व की दूसरी शताब्दी के हेलिओडोरस के विष्णुस्तम्भ पर निम्नलिखित लेख पढ़िये—

“देव देवस्य वासुदेवस्य गुरुद्वज अयकारितो हेलिओडोरेण भागवतेन दिग्भ्रस-
पुत्रेण तक्षसिलाकेन धोनूतेन आगतेन महाराजस्य अन्तर्लिकितस उपता सकास रजो
कासीपुतस् ”

—J. R. A S 1909 Oct Pp (1055-56)

^३ वासुदेवार्जुनाभ्याम् वृन् ।

—अष्टाध्यायी ४।३।६८।

^४ सव्रह्मका सवद्राश्च सैन्द्रादेवा. सहर्षिभि ॥३०॥

अर्चयन्ति सुरधेष्ठ देव नारायण हरि ॥३१॥

—महामाख, शांतिपर्व, अ० ३४१।

^५ ‘It was to him again that four hundred years before Christ, Megasthenes referred as Heracles (Hari Krishana) the God ‘held in especial honour’ by the Sourseis in whose country was situated Methora (Mathura) and the river Lobares (Yamuna) flows’ —(The Nirgun School of Hindu Poetry P 5)

^६ मध्यकालीन भारतीय संस्कृति, पृष्ठ १६।

बौद्धमत के उत्थान-काल से बौद्ध और ब्राह्मण धर्म का संघर्ष तीव्र रूप में चल रहा था। बौद्ध धर्म राजाश्रय प्राप्त कर वायुवेग से इतस्तत् प्रसृत हो रहा था। ब्राह्मण धर्म के वर्णभेद धृपा, यज्ञ, हिंसा आदि को इसमें ध्यान न था। समता और प्रेम ने इसकी ब्राह्मता को और भी धनुषाणित कर दिया था। बाह्य प्रदेशों में आने वाले बवन, शक, आनीर एव गुर्जर आदि जातियों ने जब भारत में प्रवेश किया तो बौद्धों ने मुख हृदय से उनका स्वागत किया और सने सने अपने में अन्तर्भूत कर लिया। इसी काल में जैन धर्म भी अपनी शक्ति से प्रचार पा रहा था। वह भी यज्ञानुष्ठान आदि के विरुद्ध एक तुमुल नाद था। यह विरोध इतना स्वामाविक था कि मानव-हृदय स्वयं ही उस और मुहा और भक्ति भावना को भी उत्थान कर समता के तौड़ में जा बैठा। इसके परिणामस्वरूप भागवत धर्म मन्द पड़ गया, परन्तु मानव-मन के कोमलता में गुप्त पड़ा रहा और समय पाकर पुनः प्रकाश में आया। ईसा की चतुर्थ शताब्दी के गुप्त राजा वैष्णव ही थे यह इतिहास-प्रसिद्ध है।

मौर्यवश के अवसान के साथ-ही-साथ बौद्ध धर्म की अवनति प्रारम्भ हो गई थी क्योंकि पुष्यमित्र ने ईसा पूर्व १८४ में इस देश के अन्तिम राजा बृहद्रथ को मारकर शुकवर्म की नींव डाली। वह वैदिक धर्म का शत्रु पक्षपाती था। इसके प्रतिरिक्त कई शताब्दियों पर्यन्त सदाचार और निष्ठा की परम्परा के परचातु बौद्ध धर्म में भी कर्मकाण्ड ने प्रवेश पा लिया था। मिथु-संघ में मिथुणियों का प्रवेश भी अनर्थ का ही कारण हुआ। धीरे-धीरे विचार-स्वातन्त्र्य बढ़ता गया और हिन्दू धर्म का प्रभाव पड़ने लगा। अनेक बौद्ध भिक्षुओं ने हिन्दू धर्म की विशेषताओं को अपना लिया। इसके फलस्वरूप ईसा की प्रथम शताब्दी में कुशानवंशीय राजा कनिष्क के समय में बौद्ध धर्म की दो शाखाएँ हो गई—हीनयान और महायान। हीनयान सम्प्रदाय में मूर्तिपूजा को स्थान न था। परन्तु महायान में भगवान् बुद्ध की पूजा की प्रतिष्ठा हुई और भक्ति-भावना को स्थान मिला। सभी मनुष्य भिक्षु नहीं हो सकते, अतः गृहस्थ जीवन बिताते हुए भी भक्ति द्वारा निर्वाण-प्राप्ति को सम्भव माना गया।^१ इसने अनीत, वर्तमान एव मावी बुद्धों की तथा बोधिसत्वों और अनेक साधक देवियों की कल्पना की उद्भावना हुई और उनकी मूर्तियाँ निर्मित हुईं। इस व्यापक हिंदू प्रभाव ने जहाँ बौद्ध धर्म में शिथिलता ला दी वहाँ वह स्वयं भी प्रभावित हुए बिना न रहा और यहाँ तक कि भगवान् बुद्ध को विष्णु का अवतार मान लिया गया।^२

बौद्ध धर्म की महामान शाखा में भी अनेक प्रशाखाएँ फूटीं। ईस्वी मन् ४००

^१ मध्यशानीन भारतीय संस्कृति, पृ० ६।

^२ "As Monier Williams says, Buddhism was drawn into Hinduism and Buddha was accepted as an incarnation of Vishnu — (Medieval India, p. 276.)

से लेकर ७०० तक इसी के अन्तर्गत मन्त्रयान की अधिक प्रतिष्ठा हुई।^१ इसमें योग और तन्त्र दोनों को स्थान मिला। इसी का एक रूप वज्रयान के नाम से प्रचलित हुआ जिसने ८०० ई० से लेकर १२०० ई० तक भारतीय समाज एवं साहित्य पर बड़ा प्रभाव डाला। सातवीं शताब्दी में बौद्ध धर्म की इस अधोगत अवस्था में भी उसका अच्छा मान था। सम्राट् हर्ष शैव होते हुए भी बौद्ध भिक्षुओं का सम्मान करता था। परन्तु जब इसके अन्तिम दिन आ गये थे और नौवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में शंकराचार्य ने ब्राह्मणों के कर्मकाण्ड के साथ-साथ इसका भी अन्त-सा कर दिया। बारहवीं शताब्दी के अन्त तक पूर्वी भारत के अतिरिक्त इसकी सत्ता प्रायः सर्वतः नष्ट हो गई।

पूर्वी भारत में अवशिष्ट बौद्धधर्म वज्रयान के नाम से प्रसिद्ध था। वज्रयानी तत् सिद्ध कहलाते थे और तांत्रिक त्रियाद्यो के सम्पादन में व्यस्त रहते थे। बिहार में ललन्दा और विक्रमशिला इनके केन्द्र थे। बटितयार खिलजी ने जब इनके मठों को वस्तु किया तब ये नष्टप्राय हो गये। सहजयान भी महायान की शाखा थी। वज्रयान साधना का विशेष महत्व था, परन्तु सहजयान जीवन के सहज पथ से सम्यग्ध रत्नता, जिसमें योग और काय-व्येकेश को साधना का अंग नहीं माना गया था। वज्रयानी सिद्ध स्त्री-मद्य-सेवन को साधना का अंग मानते थे।

बौद्धों का महासुखवाद वज्रयान सम्प्रदाय में भी आया परन्तु अब यह वासना का उच्छेदमूलक न रहकर वासनाजन्य मुख के सहस्र समझा गया। धर्म के नाम पर अभिचार बढ रहा था। धार्मिक विरोध के कारण इसे साधना का साधक बना दिया गया था। यही कारण था कि रहस्य की प्रवृत्ति चल पड़ी थी और साकेतिक एवं गूढार्थक शब्दों का प्रयोग होने लगा था।

सिद्ध चौरासी हुए हैं। राहुल साकृत्यायन के अनुसार इनकी परम्परा ईसा की आठवीं शताब्दी से प्रारम्भ होकर बारहवीं शताब्दी तक चलती है। इन सिद्धों की रचनाएँ भी मिलती हैं, जो धार्मिक साहित्य के अन्तर्गत हैं। रचना की दृष्टि से सर्वप्रथम सरहृपा है, जिसका काल ७६० ई० है।^२ इन सिद्धों की साधना में शान्त भावना को स्थान है और साथ ही रहस्यवाद की प्रतिस्थापना भी है, परन्तु निराशावाद नहीं है। यही कारण है कि ये शरीर को अशुचिपूर्ण पदार्थों का भंडार नहीं बरन् तीर्थ की भाँति पवित्र मानते हैं और लोगों को ब्राह्म बतलाते हैं। सरहृपा^३ ने खाते-पीते तथा

^१ हिन्दी-साहित्य, पृ० ११।

^२ हिन्दी काव्यधारा, पृ० २।

^३ सामन्त पिम्पने सुहृदि रमन्ते। शिख पुण्य चक्रावि भरन्ते।

प्राइस धम्म सिज्जई परलोचइ। एण्ड पाए दलोउ भयलोचइ ॥

सुख का उपभोग करते हुए धर्म की सिद्धि बतलाई है। गौरखनाथ ने भी भोग में योग माना है।^१

ये सिद्ध प्राचीन खडियों के पक्षपाती नहीं थे, वरन् स्वतन्त्र विचार के पुरख थे। सरहपा, तिलोपा, शान्तिपा आदि मसूत के बड़े विद्वान् थे परन्तु योगचर्या में विश्वास रखते हुए भी साधनार्थ अनेक आडम्बरपूर्ण दुराचरणों का अनुसरण करते थे। यही कारण था कि ये सरस और सुगम भाषा लिखते हुए भी कुछ साकेतिक शब्दों का प्रयोग करते थे जिससे वह साधारण मनुष्य के लिए दुर्बोध होती थी। प्रकाश और अधकार के मध्य में स्थित सध्या की भाँति बोध्य और अवबोध्य अर्थ में युक्त इतनी भाषा 'सध्या भाषा' के नाम से पुकारो गई।

इन सिद्धों में अलख निरजन की मान्यता थी। इसका सम्बन्ध शास्त्रों में प्रतिपादित ब्रह्म से नहीं था, वरन् इससे वास्तविक तत्त्व का ही शोध होता था और नामान्तर और रूपान्तर से बौद्धों के निर्वाण का ही शोधक था। भागे बचीर आदि ज्ञानमार्गी सन्तो ने इसे अपनाया, परन्तु राम-रहीम के रूप में। यहाँ यह बात विचारणीय है कि कबीर का राम भी दशरथ-पुत्र नहीं है। पर वह कुछ परिवर्तन के साथ ब्रह्म का ही ब्रह्म है। ये लोग निधनोपरान्त मुक्ति की अपेक्षा जीवन में ही भोग में योग-सिद्धि मानते थे। इनके अनुसार वैराग्य निराशाजनक होने के कारण इतना प्राह्य और श्रेयस्कर नहीं जितना परम सुख का अनुभव करानेवाला कायिक सुख। इसीलिए ये सहजमार्ग के अनुयायी थे और काया को ही तीर्थ मानते थे। सरहपा^२ ने मन्त्र, तन्त्र, ध्येय आदि को भ्रम का कारण कहा है और शरीर में^३ ही गंगा, यमुना, गंगासागर, प्रयाग, वाराणसी एवं शन्द सूर्यादि माने हैं। इसी प्रकार तिलोपा^४ ने भी तीर्थ-सपोवन आदि का विरोध करते हुए काय-शुचिता में ही पाप-मुक्ति बतलाई

^१ भगमवि ब्यद अगनि मुख पारा। जो राखे सो गुरु हमारा। (४६।१४२)

—हिन्दी काव्यधारा, पृ० १६१।

^२ मस्त ए तन्त ए बोध ए पारण। सम्बवि रे बड। विष्णम कारण।

—हिन्दी काव्यधारा, पृ० ६।

^३ ऐसु से गुरसरि जमुना, एत्य से गंगा सागर।

एत्य पद्मग यखारति, एत्य से खन्द बिवाघर ॥४७॥

खेतु-पोठ-उपपीठ, एत्य मह भमड परिदुषों।

वेहा-नरिसम तित्य, मह गुरु अपरण विदुषों ॥४८॥

^४ तित्त तपोवण ॥ करहु सेवा। वेह मुचोहि ए सन्ति पाया ॥१६॥

—हिन्दी काव्यधारा, पृ० १७।

है। यहाँ पर हम यह स्पष्ट कर देना चाहते हैं कि ये सिद्ध भक्तिमार्ग के अनुयायी नहीं बने जा सकते, क्योंकि इनकी उपासना वासनामय थी, जो भक्ति के सर्वथा विरुद्ध है।

पूर्व परम्परा में इतना घोर विरोध और परिवर्तन हुआ इसका कारण सम्भवतः बौद्ध धर्म के मध्यकाल में समय का संश्लेष था, जिससे निम्न जातियों के प्रवेश में और बन् दिया था। निम्न जातियों में भ्रष्टाचार की प्रवृत्ति सदैव पाई जाती है, अतः समय और सदाचार के आधार पर निमित्त बौद्धमत का प्रसार भी अन्त में इतना वर्जित हो गया कि पतित होने पर जन्मभूमि में उसके ध्वसावशेष तक न रहे। इन सिद्धों में भी प्रायः चमार, धोबी, जुलाहा, डोम एवं सकडहारा आदि निम्न वर्ग के ही लोग थे।

सिद्ध काल की रचना साहित्यिक दृष्टि में इतनी महत्वपूर्ण नहीं है, परन्तु भविष्य के लिए पद-प्रदर्शन आवश्यक रही। इनकी रचनाओं में प्रायः रहस्यवाद मिलता है। सरहपा^१, शवरपा^२ तथा भूसुकपा^३ आदि सभी सिद्धों ने रहस्यवाद पर रचना की है। रहस्यवाद के अतिरिक्त सहजमार्ग, पाखण्ड-निषेध एवं गुरु-महिमा आदि विषयों पर अच्छा विवेचन पाता है। सिद्ध समुदाय में गुरु का बड़ा माहात्म्य था। सरहपा ने कहा है कि गुरुउपदेशामृत से वञ्चित व्यक्ति शास्त्रार्थ रूपी मरुस्थल में तृपित ही मरता है।^४ सहजमार्ग तथा भोग में योग-मिष्टि के अतिरिक्त प्रायः सभी विषयों को व्यापक रूप में इनके पश्चात् नामपदियों ने अपनाया और जो क्रमशः ज्ञानमार्गी तथा प्रेममार्गी सन्तों को भी मान्य हुआ।

वर्तमान सिद्धों के वामाचार, भ्रष्टाचार एवं सहजमार्ग के विरुद्ध बहुत समय से

^१ एउत घाअहि गुरु कहइ, एउत बुझुइ सीत ।

सहजामिश्र-रसु सगल जगु, कामु कहिजइ कीत ॥६॥

—हिन्दी काव्यधारा, पृ० २ ।

^२ गुरु बाक्-पुनिआ धनु एिअ-मए धारो ।

एके शर सघाने बिन्धह बिन्धह परम-निवारो ॥

—हिन्दी काव्यधारा, पृ० २० ।

^३ एहिअ अन्धारी मूसा करअ अचारा । अमिअ भलअ मूसा करअ अहारा ।

माररे जोइया मूसा-पवना । जेए तूटइ अवरा-गवरा ॥

—हिन्दी काव्यधारा, पृ० १३२ ।

^४ गुरु-उवएते अमिअ-रसु, घाव ए पीअउ जेहि ।

चहु-सत्य-मरुथतहि, तिसिए मरिअउ तेहि ॥

—हिन्दी काव्यधारा, पृ० ८ ।

भावना प्रसरित हो रही थी। यह वह समय था जब भारत में मुसलमानों का साम्राज्य स्थापित हो रहा था। इससे पूर्व महमूद गजनवी ग्यारहवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में अनेक बार भारत के पश्चिमी भाग में लूटमार कर चुका था। सन् १०२५ में जब उसने राजपूताने के मरम्मत का पार धर गुजरात में सोमनाथ के सुप्रसिद्ध मन्दिर को लूटा और बड़े बड़े पुजारी, पंडित, भक्त एवं धीरों के समस्त अंगुली मर्दा में मूर्ति को बुर बुर कर अनुन धन-राशि साथ लेकर लौट गया तब तो लोगों की बड़ी निराशा हुई। इसके पश्चात् जय सन् ११६३ ई० में जहांगीर गौरी ने पृथ्वीराज को परास्त कर दिल्ली में मुस्लिम राज्य की नींव डाली और उसके दास कुतुबुद्दीन ने गुलाम बहा की स्थापना की तथा से तो हिन्दुओं का धार दमन प्रारम्भ हुआ और अनेक ऐसे मामिन् घटनाएँ हुई जिन्होंने हिन्दू मानस को विदुष्य कर दिया।

ईसा की आठवीं और नौवीं शताब्दी में उत्तर भारत में वैष्णव सम्प्रदाय का ह्रास हो गया था और उसने दक्षिण में आश्रय पाया था। इस समय उत्तर में राजपूतों का शासन होने से शैवोपासना प्रचलित हो रही थी। मुसलमानों के आगमन के समय यहाँ शिवपूजा का ही प्राधान्य था।^१ यह शिवपूजा भारत में आर्यों के आगमन से पूर्व ही आदि-याज्ञ से चली आ रही है। इसका एक मुख्य प्रमाण वह प्रस्तर की मूर्ति है जो आज में छ हजार वर्ष पूर्व मोहजोदारी नामक नगर से मार्शल द्वारा निकाली गई है। वैष्णव सम्प्रदाय की रक्षा दक्षिण के असवार भक्तों एवं राजाओं के हाथों हो रही थी। जब मुसलमानों के आक्रमण से राजपूत-शक्ति क्षिप्त भिन्न हो गई तब शैव मत भी 'ह्रास' को प्राप्त हो गया और वैष्णव धर्म को पुनः श्वास लेने का अवसर मिला। यह पुनः दक्षिण में उत्तर की ओर आया। इसका श्रेय श्री रामानुजाचार्य को था जो दक्षिण भारत में ग्यारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में विद्यमान थे।

इस प्रकार शैवोपासना का प्रबल प्रचलन तो हो रहा था, परन्तु यह समय इसके लिए उपयुक्त न था। एक तो शंकराचार्य के अद्वैत का प्रभाव अक्षुण्ण रूप में चला आ रहा था दूसरे नवों के समस्त अंगमात्र एवं अन्य देवताओं की मूर्तियों का ध्वन देखकर लोगों के हृदय में निराशा उत्पन्न हो गई थी। अब यह सिद्ध हो चुका था कि मूर्तियाँ केवल पापाण-खड ही हैं न कि अमुरनिकन्दन, जन मन-रजन, तथा भव-मय-भजन शक्तियाँ। जो स्वयं अपनी रक्षा नहीं कर सक्ता वह भला दूसरों की क्या रक्षा करेगा? बारहवीं शताब्दी के पश्चात् गोरखनाथ ने इस बात को अच्छी तरह जान लिया था कि सिद्ध सम्प्रदाय के अष्टाचार का मूलोच्छेदन कर सुधार अनिवार्य है तथा मुस्लिम भावना को समझ रख कर मतिपूजन अनावश्यक है। इसीलिए उन्होंने एक ऐसे मार्ग की स्थापना की जिसमें प्रायः वर्तमान सभी मतों का समावेश था। यह मार्ग

नाथ पथ के नाम से प्रसिद्ध हुआ ।

इस पथ का मूल भी बौद्धों की बज्जयानी सम्प्रदाय ही है ।^१ परन्तु अपने उसकी तान्त्रिक क्रियाओं को नहीं अपनाया । गोरखनाथ ने शङ्कराचार्य के श्रद्धांत तथा पतञ्जलि के योग का मेल कर हठयोग द्वारा साधना का मार्ग प्रदर्शित किया । जीवन का कठिनतम रूप पुनः समझ आया और काय वस्त्रों की प्रधानता मिली ।

शङ्कराचार्य ने श्रद्धांत की प्रतिस्थापना कर ब्रह्मकवाद का प्रचार अवश्य परन्तु शिव का माहात्म्य स्वीकार किया । नाथपथियों ने भी बौद्धों की वः सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखते हुए भी शिव को इष्ट के रूप में अपनाया । वास्तव बौद्ध कलेवर में हिंदू आत्मा को लिए शैव भावना के रूप में अंकुरित हुए । जन्म के अनुसार गोरखनाथ स्वयं प्रथम बौद्ध थे, पुनः शैवमत में दीक्षित हुए । जिस सिद्धों की सख्या चौरासी है, नाथों की सख्या नौ है ।^२ सिद्धों की परम्परा ८ शताब्दी तक समाप्त हो जाती है । पुनः कबीर के समय तक नाथ सम्प्रदाय प्रचार और प्रसार हमें दीख पड़ता है । बज्जयानी सिद्धों का प्रचार अन्त में पूर्वी में अधिक हुआ । गोरखनाथ ने अपनी सम्प्रदाय की स्थापना पश्चिमी भाग जिसमें पंजाब और राजपूताना प्रमुख थे । परन्तु पश्चात् यह उत्तरी भारत गया और दक्षिण पश्चिमी भाग में भी जा पहुँचा । क्षितिमोहन सेन ने लिखा बगाल के नाथ और योगियों के पद, मैनावती और गोपीचन्द के गान सारे उत्तरी तथा कच्छ, गुजरात, महाराष्ट्र और कर्नाटक में भी गाये जाते थे तथा गोरख गान, नाथ और योगियों के पद बगाल, राजपूताना आदि सर्व स्थानों में प्रचलित थे ।^३

नाथ सम्प्रदाय ने सिद्धों के वाममार्ग को तो अंगीकृत न किया परन्तु पाण्डव-विरोध तथा गुरु-महिमा आदि में समानता रही । गोरखनाथ ने मांस खाने से दया-धर्म का नाश, मदिरा पीने से प्राणी में नैराश्य, एवं भोग के प्रयोग से ज्ञान-ध्यान का ह्रास बतलाया है ।^४ इन्होंने^५ हिन्दुओं के देवालय और मुसलमानों की मस्जिद की

^१ हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० १६ ।

^२ दी मिस्टिक्स, एसेटिक्स एण्ड सेंट्स ऑफ इंडिया, पृ० १८५/१८६ ।

^३ भारतीय अनुशीलन ग्रन्थ विभाग, ३ मध्यकाल, पृ० ८६ ।

^४ अवध मात भयत दया धर्म का नश । मद पीवत तहाँ प्राण निरास ।
भागि भयत ग्यान ध्यान पोवत । जम दरबारी ते प्राणी रोवत ॥

—गोरखबानी, पृ० ५६ ।

^५ हिन्दू ध्यावे देहरा मुसलमान भसीत ।

जोपी ध्यावे परमपद जहाँ देहरा न भसीत ॥

—गोरखबानी, पृ० २५ ।

प्रागपता का ध्यान न मानकर परमेश्वर के ध्यान को ही महत्त्व दिया है। उनका कहना है कि योगी जिन अन्तर्ध का निरूपण करते हैं, वह हिन्दुओं के राम और मुसलमानों के मुहम्मद से भिन्न है।^१ उस परम तत्त्व का निरूपण करते हुए गोरखनाथ ने लिखा है कि उसे न हस्त स्पर्श ध्यान वह सकते हैं और न शून्य, न भाव यत्ना दे सकते हैं और न प्रभाव।^२ धन वह नश्वर-भगत् एव भावाभाव से भिन्न है। वह अगम तथा बुद्धि और इन्द्रियों के अग्राह्य है। बुद्धि उसने स्वरूप को नहीं जान सकती तथा श्रोत्र, दक्षि, घ्राण, रसास्पर्श एवं स्पर्श इन्द्रियाँ उसे विषयीभूत नहीं कर सकती। वह आनन्द-महान में बोलने वाला एक बालक है। आनन्द-महान से तत्पर्य शून्य प्रपञ्च प्रत्यक्ष है जहाँ प्रत्यक्ष का नियाग है। वही योग-बल द्वारा समाधि में साक्षात्कार होता है। उस परमात्म का वाचन हमनिष्ठ कहा है कि वह निर्विकार होता है। अतः वह नामरूप उपाधियों से रहित है। वहाँ पर न निरति है न मुरति, न बोध है, न भोग।^३ न यत्ना जरा है न मृत्यु और न रोग। वाणी तथा धोकार भी वहाँ नहीं है। न वहाँ उदय है न अस्त या रात-दिन भी नहीं है। वहाँ सम्पूर्ण चराचर जगत में कोई भिन्नता नहीं दृष्टिगोचर होनी। वहाँ तो अविच्छेद एव नामरूपोपाधिरूप मूल और शास्त्रा न विहीन मेघम जल प्रवाही है जो सर्वत्र व्याप्त है और जो न सूक्ष्म है, न स्थूल। इस परमात्म का परमेश्वर के जिन गुरु की परमावश्यकता है। जो गुरु वचनों का पालन करता है उसका हृदय नष्ट हो जाता है और वही शून्य^४ (प्रत्यक्ष) में

^१ हिन्दू भावें राम की मुसलमान दुवाइ।

जोगी भावें अस्तित्व की, तहाँ राम अष्टे न दुवाइ ॥

—गोरखबानी, पृ० २५।

^२ बगती न शून्य शून्य न बसती अगोचर ऐसा।

गगन तियर महि बालक बोले ताका भाव धरहुने कैंता ॥

—गोरखबानी, पृ० १।

^३ निरति न मुरति जोग न भोग, जुरा मरल नहीं तहाँ रोग।

गोरख बोले एकवार, नहि तह बाबा अगोचर ॥

उदय न अस्त राति न दिन, सखे सचराचर भाव न भिन।

सोई निरजन डाल न मूल, सर्व व्यापीक सुषम न अस्थूल ॥

—गोरखबानी, पृ० ३८-३९।

^४ मान्या सबद चुकाया दद।

—गोरखबानी, पृ० ६।

^५ गगन महल में ऊँचा कूबा तहाँ अमृत का वासा।

सगुरा होइ नु भरि भरि पौर्व निगुरा जाइ विवासा ॥

—गोरखबानी, पृ० ६।

अमृतकूप से चूने वाले अमृत का पान कर सकता है। इससे निमित्त उसे इनस्तत भटकने की आवश्यकता नहीं और मंदिर-तीर्थादि भी व्यर्थ हैं।^१ बाया ही तीर्थ है घत हृदय की पवित्रता और शरीर का समयन साधना के साधन हैं। निद्रा, त्याग, भिक्षाहार तथा विविध आसनो द्वारा कायनिरोध करना चाहिए। तत्पश्चात् जो अजपाजप करता है, ब्रह्मरन्ध्र में मन को लीन रखता है, इन्द्रियो पर विजय पा लेता है तथा ग्रहानुभूति रूप में बाया का होग करता है, महादेव भी उस योगी के चरणों की वन्दना करता है अर्थात् उसे सिद्धि प्राप्त हो जाती है।^२

नाथ मत में आत्मा और परम तत्त्व को एक ही माना गया है।^३ सम्पूर्ण दृश्य जगत माया की उत्पत्ति है।^४ यह माया असत्य है।^५ योग की युक्तियों से इस माया का प्रपञ्च नष्ट हो जाता है और योगी मसार से पार हो जाना है।^६ यहाँ हमें अद्वैत का पूर्ण प्रभाव देख पड़ता है। नाथ मत में हठ योग का विशेष माहात्म्य है, इस ही आगे कवीर, जायसी आदि ने महत्त्व दिया है अतः इसका निरूपण परम आवश्यक है।

योग शब्द 'युज्' धातु से बना है, जिसका सामान्य अर्थ है भेन। कायिक एवं मानसिक समयन द्वारा समाधि में आत्मा का परम तत्त्व से मिल जाना योग कहलाता है। महर्षि पतंजलि ने भी चित्तवृत्तियों के निरोध को ही योग कहा है।^७

यह योग चार प्रकार का है—मन्त्रयोग, हठयोग, सययोग और राजयोग।^८ नाथ पंथ में इनमें से हठयोग का विशेष महत्त्व है जो वास्तव में राजयोग अर्थात् ईश्वर-मिलन का ही परम साधन है। अतः यहाँ हठयोग का सूक्ष्म-विवेचन किया जाता है।

^१ अथ धू मन चगा तो कठौती हीं गगा ।

—गोरखवानी, पृ० ५३ ।

^२ अजपा जपे सुनि मन धरै पाँचो इन्दी निग्रह करै ।

ब्रह्म अनति में होमै काया, तास महादेव बन्दै पाया ॥

—गोरखवानी, पृ० ७ ।

^३ आत्मा उत्तिम देव । —गोरखवानी पृ० ६४ ।

^४ बाइ नहीं तहूँ वा बादल नार्हो, बिन थामा बाबं मडप रचीया ।

तिही आप उपावन हारी जो ॥ —गोरखवानी पृ० ६७

^५ अथ धू माया मिथ्या ब्रह्म मुसांजा, —गोरखवानी, पृ० २२ ।

^६ जोग जुगति सार तो भौ तिरिये पार ॥ —गोरखवानी पृ०

^७ योगश्चित्तवृत्तिनिरोध ॥२॥ —पातञ्जलयोगसूत्राणि, मर्मा

^८ मन्त्रो लया हठो राजयोगान्ता भूमिका क्रमात् ॥१२६॥

एक एव चतुर्धाऽयं महायोगोऽभिधीयते । याग उपनिषद्, पृ०

हठयोग—हठयोग में सात्विक बलात् शरीर और मन पर मममन पाकर ईश्वर को प्राप्त करना है । चित्तवृत्तियों का निरोध करने के लिए कुछ अभ्यास अनिवार्य है । पातञ्जलयोगशास्त्र^१ में इन्हें योगाय कहा है और वे आठ हैं—(१) यम, (२) नियम, (३) आसन, (४) प्राणायाम, (५) प्रत्याहार, (६) धारणा, (७) ध्यान और, (८) समाधि । महिषा, मत्स्य, भरतेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह का पालन यम में आता है^२ तथा शीघ्र, सन्तोष, तप तथा स्वाध्याय और ईश्वर-चिन्तन का नियम में ।^३ आनन्द भोगोपयुक्त शरीर-निश्चलता को आसन कहा गया है ।^४ आसन सिद्धि के पश्चात् श्वास की गति का जो अभाव हो जाता है उसे प्राणायाम मन्ना दी गई है ।^५ अपने विषयों से हटकर इन्द्रियों का चित्तानुबल हो जाना ही प्रत्याहार है ।^६ नाभिचक्र, हृदय-मन अथवा मूर्धा आदि किसी देश विशेष पर चित्त के केन्द्रीकरण को धारणा कहते हैं ।^७ उस देश में ध्येय में एकलीनता ध्यान कहलाता है ।^८ इसके पश्चात् समाधि आती है । इसमें आत्मभाव^९-शून्यता तथा ध्येय और ध्यान की एक-रूपता हो जाती है । यही योग की सिद्धि है ।

इनमें से हठयोग में आसन और प्राणायाम का विशेष महत्त्व है । प्राणायाम में श्वास प्रश्वास पर गति का समयमन पाला पड़ता है, क्योंकि इसके बिना एवाप्रता का होना असम्भव है । श्वास द्वारा जो वायु भीतर की ओर जाती है उसे पूरक कहते हैं । प्रश्वास द्वारा जो वायु छोड़ी जाती है उसे रेचक और निरुद्ध की जाने वाली वायु को

^१ यमनियमआसनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावंगानि ॥२६॥

—पातञ्जलयोग, साधनपाद ।

^२ महिषासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमा ॥३०॥ —पातञ्जलयोग, साधनपाद ।

^३ शीघ्रसन्तोषतप स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः ॥३२॥

—पातञ्जलयोग, साधनपाद ।

^४ स्थिरसुखमासनम् ॥४६॥ पातञ्जलयोग, साधनपाद ।

^५ तस्मिन्सतिश्वासप्रश्वासयोगतिविच्छेद प्राणायाम ॥४६॥

—पातञ्जलयोग, साधनपाद ।

^६ सविषया प्रयोगे चित्तस्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणाम् प्रत्याहार ॥५४॥

—पातञ्जलयोग, साधनपाद ।

^७ देशबन्धश्चित्तस्य धारणा ॥१॥

—पातञ्जलयोग, विभूतिपाद ।

^८ तत्र प्र धैर्यतानता ध्यानम् ॥२॥

—पातञ्जलयोग, विभूतिपाद ।

^९ तदवायमात्रनिर्मास स्वरूपशून्यमिव समाधि ॥३॥

—पातञ्जलयोग, विभूतिपाद ।

कुम्भक कहते हैं। इन्हीं तीनों वायुओं की क्रियाओं से प्राणायाम भी इन्हीं नामों में तीन प्रकार का माना गया है।^१

प्राणायाम की सिद्धि के लिए शरीर-शुद्धि परमावश्यक है, क्योंकि शरीर लाघव के बिना स्वास-धारण असम्भव है और यदि किया जाय तो प्राणायाम की प्राप्ति रहती है, अतः शरीर-शुद्धि के लिए षट्कर्म का विधान है—धीति, वस्ति, नेति, प्राटक, नीली और कपालभीति। इन क्रियाओं से जब शरीर का प्रत्येक आन्तरिक अंग शुद्ध हो जाता है तब विविध आसनो द्वारा इन्द्रिय और मन को समर्पित कर ध्यान से समाधि प्राप्त होता है। आसन चौरासी हैं, परन्तु उनमें साधना के लिए सिद्धासन, मद्रासन, सिंहासन और पद्मासन मुख्य हैं।^२

प्राणायाम के अभ्यास से वायु का समन होता है, अतः वायु-नाडियों में शक्ति प्रवह हो जाती है और चक्र उत्तेजित हो जाते हैं, जिस से योगी सिद्धि को प्राप्त करता है। शरीर में ७२,००० नाडियाँ मानी जाती हैं, परन्तु उनमें ७२ मुख्य हैं,^३ इन ७२ में से दस नाडियों को विशेष महत्त्व दिया गया है^४, (१) इडा, (२) पिंगला, (३) सुषुम्ना, (४) गान्धारी, (५) हस्तिजिह्वा, (६) पूषा, (७) यशस्विनी, (८) अलम्बुसा, (९) कुहू, और (१०) दक्षिणी।

इन दस नाडियों में भी इडा, पिंगला और सुषुम्ना का ही प्रधान्य है। इडा मेरुदण्ड के वाम पार्श्व में और पिंगला दक्षिण पार्श्व में तथा सुषुम्ना दोनों के मध्य में स्थित है।^५ इडा नाडी वाम पार्श्व से मेरुदण्ड को पार करती हुई नासिका के वाम पार्श्व में पहुँचती है। सुषुम्ना मेरुदण्ड से होती हुई ब्रह्मरन्ध्र तक जाती है। ये तीनों नाडियाँ प्राणवायु की वाहक हैं। यही कारण है कि योगी प्राणायाम के समय अपने दाहिने हाथ के अँगूठे से नासिका के वाम एवं दक्षिण पार्श्वों को दबाकर उच्छ्वास एवं

^१ रुचिर रेचक चैव वायोराकर्षण तथा।

प्राणायामस्त्रया प्रोक्ता रेचकपूरककुम्भका। —योग-उपनिषद्, पृ० १५।

^२ सिद्धं भद्रं तथा सिंह पद्म चेति चतुष्टयम् ॥ —योग उपनिषद्, पृ० १६६।

^३ बहतर कीठडी निपाई। —गोरखवानी, पृ० १२१।

^४ प्रधाना प्राणवाहिन्यो भूयस्तत्र दशस्मृता।

इडा च पिंगला चैवसुषुम्ना च तृतीयका ॥५२॥

गान्धारी हस्तिजिह्वा च षष्ठा चैव यशस्विनी।

अलम्बुसा कुहूश्च अस्तिनी दशमी स्मृता। —योग उपनिषद्, पृ० १६६।

^५ इडा वामे स्थिता नाडी पिंगला दक्षिणे स्थिता —॥

सुषुम्ना मध्य देशस्था प्राणमार्गस्त्रय स्मृता ॥५५॥

—योग-उपनिषद्, पृ० १६६।

निश्वास के धम्मसंग हाग प्राणवायु का माधन है । प्राणवायु के अनिरिक्त धम्म वायुघो का निधन भी प्राणायाम में यदा मच्च रगता है ।

वायु दस प्रकार की है^१—(१) प्राण, (२) अगान (३) समान, (४) उदान, (५) प्यान, (६) नाग, (७) कूर्म, (८) कृकरक, (९) देवदत्त और (१०) धनजय । इनमें प्रथम पाँच प्रमुख हैं । अन्तिम पाँच प्रकार की वायु गह्रों नाडियों में संचरण करती रहती है । प्राणादि पाँच वायुघो में प्राण और अगान का विशेष महत्त्व है, क्योंकि जीव इन्हीं के बल में रहता है । प्राणायाम के द्वारा ही वायु का निग्रह कर जीव शान्ति को प्राप्त करता है ।

वायु निग्रह में उपर्युक्त इडा, पिंगला और सुषुम्ना नाडियों की विशेषता है क्योंकि ये ही तीन प्राणवाहिनी नाडियाँ हैं तथा इन्हीं के माधन से भ्रम दूर हो जाग है और ब्रह्म की प्राप्ति होती है ।^२ इन तीनों में भी सुषुम्ना ही सिद्धिदायिनी है ।^३ क्योंकि सूर्य (पिंगला) नाडी में वायु तीव्रता में चलती है और चन्द्र (इडा) में मन्द । निश्वास के समय पिंगला नाडी चलती है और उच्छ्वास के समय इडा । परन्तु योही इन दोनों से पृथक् सुषुम्ना का आश्रय लेता है, क्योंकि वही बिन्दु का नियाम है तथा भ्रमर जीव है । इडा और पिंगला द्वारा वायु के विकर्षण और निष्क्रमण में तो जीव कभी स्थिरता नहीं पाता ।

उनी सुषुम्ना नाडी के निम्न भाग में स्थित कुडली मारे कुडलिनी नाम की एक दिव्य शक्ति है ।^४ यह सर्वाकार है जो प्रायः सुप्तावस्था में रहती है । धमोती पुरुषों में गुप्त हा क कारण यह अधामुस हुई पड़ी रहती है और वासना को दौल करती रहती है । परन्तु याही नाग प्राणायाम द्वारा इस जागृत करते हैं । सुषुम्ना श्री

^१ प्राणोऽप्याम समानश्चोदानो ध्यानस्तर्ध्व च ॥

नाग कूर्म कृकरको देवदत्तो धनजय ॥

प्राणाश्वा एव चिद्व्याना नागाश्वा एव वायव ॥५७॥ —योग-उपनिषद् ।

^२ इत्ताप्यगुला सुषुम्ना नाडी । छुट्टे भ्रम मिले बनवारी ।

—गोरखबानी, पृ० १६७ ।

^३ उठत पयना रवो तपगा वंठत पयना चद ।

वह्निरतरि ओमोविलम्ब, विद बसे तहा व्यद ॥ —गोरखबानी, पृ० २१ ।

^४ तत्र विशुल्लताकारा कुडली पर देवता ॥

सार्धत्रिकरा कुटिला सुषुम्ना म गंसस्थिता ॥

—शिवसहिता, द्वितीय पटल, श्लोक २३ ।

छ स्थितियाँ हैं जिन्हें षट्चक्र कहते हैं । ये इस प्रकार हैं—(१) मूलाधार चक्र जो चतुर्दल कमल के रूप में है, (२) स्वाधिष्ठान चक्र जो षट्दल कमल के रूप में लिङ्गमूल में स्थित है, (३) मणिपूरव चक्र जो नाभि प्रदेश के पास दशदलाकार है, (४) अनाहत चक्र जिस में द्वादश दल हैं और जो हृदय प्रदेश में स्थित है, (५) विशुद्धा-स्यचक्र जो कंठ में स्थित है और जोडग दलों में युक्त है, (६) घ्राज्ञाचक्र जो केवल दो दल वाला है और भ्रूमध्य में स्थित है । गोरक्षनाथ ने इन्हीं चक्रों को मूलचक्र, गुदाचक्र, मणिचक्र, अनाहतचक्र, विशुद्धचक्र और अन्द्रचक्र के नाम से पुकारा है ।^१

इन छ चक्रों में ऊपर सहस्रदान कमल है । इसे सूर्यचक्र भी कहते हैं । योग म गज कुडलिनी प्रबुद्ध हो जाती है तो सुषुम्ना में विद्यमान ब्रह्मनाडी में होकर वह ऊपर को प्रसरण करती है और महान्तर तब पहुँचती है । यही सुषुम्ना का मूल है और यही ब्रह्मरन्ध्र कहलाता है । इसी ब्रह्मरन्ध्र में ब्रह्म का वास है ।^२ योग की सिद्धि कुडलिनी को विस्फुरित कर इसी ब्रह्म की प्राप्ति में है । ब्रह्मरन्ध्र में ही चन्द्रमा स्थित है, जहाँ अमृत का वास है ।^३ जो योगी नहीं हैं वह उसे पान नहीं कर सकता अतः वह श्रवित होकर मूलाधार चक्र में जाता है और वहाँ सूर्य द्वारा शोषित हो जाता है ।^४ परन्तु जिसने कुडलिनी को जगा^५ दिया है, उसके सर्वांग में वायु भक्षण होने लगता है तथा अमृत-स्नावक चन्द्रमा ही मूलाधार में स्थित राहू (सूर्य)

^१ चतुर्दल स्वादाधार स्वाधिष्ठान च षट्दलम् ॥४॥

नाभौ दशदल षड्म ह्रस्व द्वादशारकम् ।

जोडगार विशुद्धास्य भ्रूमध्ये द्विदल तथा ॥

—योग-उपनिषद्, पृ० ३३८ ।

^२ अपभूमल चक्र घिर होवे कद । गुदाचक्र अगोचर ग्रथ ।

मणिचक्र में हंस निरोध । अनाहतचक्र में चित्त परमोध ।

यिसुध चक्र में सह सवाद । अन्द्रचक्र में लागे समाध ॥

—गोरखबानी, पृ० २०२ ।

^३ सहस्र नाडी प्राण का सेला, जहाँ असय बला शिव धान ॥

—गोरखबानी, पृ० ३३ ।

^४ गगन महल में ऊँचा कूवा तहाँ अमृत का वासा ॥

—गोरखबानी, पृ० २० ।

^५ अनाहत कं घरि झिलिमिलि चदा, पुनिम के घरि सूर ।

—गोरखबानी, पृ० २० ।

^६ उलटो सकति चढ़े ब्रह्मड नथ सय पवना पैले सरवण ॥

—गोरखबानी, पृ० ७१ ।

को ग्रस लेता है जिससे अमृत का पान मिट्ट हो जाता है और सिद्धि प्राप्त हो जाती है। कुडलिनी जब ब्रह्मरन्ध्र में पहुँच जाती है तो योगी को एक नाद सुनाई देना है जो अनहद नाद कहलाता है।^१ यह सार का भी सार और गम्भीर से गम्भीर है।^२ इस से ब्रह्मानुभूतिरूप माणिक्य हाथ लगता है। यह नाद सर्वत्र व्याप्त है, परन्तु ब्रह्मरन्ध्र में ही परमतत्त्व की खोज में यह अन्त श्रुतिमोचर होता है।^३ इसी नाद से अन्तर प्रकाश होता है, यही ब्रह्मानुभूति है, परम तत्त्व की प्राप्ति है तथा शिव का साक्षात्कार है।

नाथपथ ने उपर्युक्त हठयोग द्वारा सिद्धि का मार्ग प्रदर्शित किया। यह बड़ा दुर्लभ मार्ग था, अतः इसके प्रतिपादन में उलटबासियों का बड़ा प्रयोग हुआ। इस योग का व्यापक प्रभाव हम ज्ञानाश्रयी एवं प्रेमाश्रयी शाखा पर देखते हैं। सूफियों के प्रेमाध्यानक का धो में तो प्रायः सभी नाथक योगी होकर निकले हैं परन्तु तत्कालीन परिस्थिति हमें बतलाती है कि इस मार्ग के विरुद्ध भावना जागृत हो रही थी और एक सगुण आत्ममग्न की चाहना रह-रह कर विकास में जाती थी।

यह पहले कहा जा चुका है कि शकराचार्य ने ब्रह्मवाद का प्रचार कर सगुणोपासना का विरोध किया था, जिसका प्रभाव हम नीची शताब्दी से पन्द्रहवीं शताब्दी तक पर्याप्त मात्रा में पाते हैं। परन्तु इस शुष्कवाद ने मानव-मन में निराशा उत्पन्न कर दी थी। अस्त हिन्दू जनता को कोई आश्रय नहीं दीस पड़ता था। योगियों ने भी जिस मार्ग को अपनाया था वह भी शकरमत की पद्धति पर ही निर्मित था। यह विभुब्ध और विपन्न हृदय में धैर्य और शान्ति का कारण नहीं हो सकता था। अतः परिस्थिति नितान्त भिन्न होती जा रही थी। यद्यपि मुसलमानी शासन में सगुणोपासना का शुद्ध रूप समझ लेना असम्भव-सा हो गया था, क्योंकि अवश्यतः ऐसा कर अपने को विपत्ति-मागर में निमग्न करना था तथापि मानसिक क्षेत्र में जो मधुर भाव तरंगें ले रहा था उसे कौन निरुद्ध कर सकता था। उसका फल यह हुआ कि धार्मिक धर्म अवसर पाकर अद्वैत का विरोध हुआ और उसके सुधार रूप में निम्नलिखित धार मन की स्थापना हुई—

१ उत्तमि अग्न राहु वू ग्रहे । सिध सकेत जसी मोरख कहें ॥

—गोरखबानी, पृ० ७१ ।

२ सारमसार गहर गभीर गगन उछलिया नाद ॥

मानिपा पाया फेरि सुखाण भूठा दावविबाव ॥

—गोरखबानी, पृ० ६१ ।

३ नाद रह्या सरवध प्ररि । गगन मझ में दोजो अवधू वस्त अगोचर मूर ॥

—गोरखबानी, पृ० १६७ ।

काल	संस्थापक	मत
१२वीं शताब्दी	रामानुजाचार्य	विशिष्टाद्वैतवाद
१२वीं शताब्दी	मध्वाचार्य	द्वैत
१३वीं शताब्दी	विष्णुस्वामी	शुद्धाद्वैत
१३वीं शताब्दी	निम्बार्क	द्वैताद्वैत

विशिष्टाद्वैत—राकराचार्य और रामानुजाचार्य दोनों ही अद्वैतवादी हैं, क्योंकि दोनों ही के मत में परम सत्ता ब्रह्म एक ही है। राकर के मत में नाम रूपाधि से जीव कल्पित है और ब्रह्म ही सत्य है। ससार ब्रह्म की माया से ही भासमान है। माया विवर्त है। रामानुज के मतानुसार जीव कल्पित नहीं। यह ब्रह्म का ही प्रकार है। इनके यहाँ भी लोक की उत्पत्ति ब्रह्म की माया शक्ति से है, किन्तु यह माया-शक्ति विवर्त रूप नहीं, वरन् ब्रह्म का विकार रूप है। इस मत को विशिष्टाद्वैत इसलिए कहते हैं कि इन्होंने जीव को ब्रह्म का विशिष्ट प्रकार माना है। मोक्षावस्था में भी ब्रह्म में इसकी सत्ता बनी रहती है, लय नहीं होती।

जीव ब्रह्म का अथ अथवा प्रकार होने के कारण सदैव उसका सामीप्य चाहता रहता है। ब्रह्म की अभिव्यक्ति पाँच प्रकार से मानी है, अन्तर्यामिन्, सूक्ष्म, पूर्णावतार, अशावतार, और अर्चावतार। ये परब्रह्म के क्रमशः सूक्ष्म से स्थूलतर रूप हैं। साधक स्थूलरूप की उपासना करते ही सूक्ष्म अन्तर्यामी का परिचय पा सकता है। रामानुजाचार्य के मतानुसार जीव के परम कल्याण के लिए विष्णु भगवान की श्री नाम की शक्ति सक्रिय रहती है। श्री के प्रसाद से जीव को पापों से छुटकारा मिलकर परम-तत्त्व का सायुज्य प्राप्त होता है, जो आनन्द की पराकाष्ठा है। यही भक्ति-मार्ग का रहस्य है। मूर्खियों की परिभाषा में यह श्री हुस्न अथवा सौन्दर्य के नाम से बोधित की जाती है जो मनुष्य के हृदय में इसका अथवा प्रेम को जगाता रहता है। इसका हुस्न से रहस्यात्मक मिशन अथवा वस्त्र ही मूर्खीमत की पराकाष्ठा है।

द्वैत—इस मत के अनुसार विष्णु रूप ब्रह्म की स्वतन्त्र सत्ता है। सारा चराचर जगत् उसी में उत्पन्न हुआ है। जीवात्मा परतन्त्र है। ब्रह्म और जीव में स्वामी और सेवक का सम्बन्ध है, अतः जीव कभी भी ब्रह्म नहीं हो सकता। बैकुण्ठ की प्राप्ति ही मुक्ति है। मुक्ति के लिए ससार का वास्तविक ज्ञान परमावश्यक है। अतः जगत् मिथ्या नहीं वरन् सत्य है। इसीलिए मध्वाचार्य ने माया को अप्राह्म बतलाया है और ज्ञान के साथ विष्णु के प्रति आत्मसमर्पण रूप भक्ति की प्रतिपादना की है।

शुद्धाद्वैत—विष्णुस्वामी ने माया को हटाकर अद्वैत की शुद्ध रूप से व्याख्या की इसीलिए यह मत शुद्धाद्वैत कहलाया। इसमें कृष्ण रूप ब्रह्म की आराधना का प्राधान्य है। ब्रह्म सत्, चित् और आनन्द स्वरूप है। वह अपनी इच्छा से ही इन रूपों

या आविर्भाव करता है। मन्वित् आत्मा एवं चित् प्रकृति या जन्म इसी ब्रह्म से हुआ है। प्रकृति मिथ्या नहीं है, अतः समार में ईश्वर-प्राप्ति के लिए भक्ति की साधना करनी चाहिए। इष्टा के अनुग्रह से ही भक्ति की प्राप्ति होती है। भागे चलकर चलनभाचार्य ने इसी अनुग्रह को पुष्टि कहा।

द्वितीय—इसके अनुसार कृष्ण ब्रह्म सगुण भी है और निर्गुण भी, परन्तु इसके सगुण रूप का विशेष महत्त्व है। ब्रह्म ही विद्वत् का अष्टा है। सारी सृष्टि उसी का प्रदर्शन है। जोर भी उसी का अंग है। परन्तु वह उमंग अभिन्न नहीं है। मूकतावस्था में भी जीवात्मा अपने को ब्रह्मरूप देखता हुआ भी उससे एक रूप नहीं हो जाता। वह ब्रह्म गौलोकवासी है। उसी की प्राप्ति का नाम मुक्ति है और इस मुक्ति का साधन राधा कृष्ण की भक्ति है।

यह कहा जा चुका है कि जब नाथपथियों का उत्तरी भारत में बड़ा प्रबल प्रचार था उस समय सगुणोपासना भी अपने न्यूनाधिक रूप में चल रही थी। रामा-मुजाचार्य, मध्वाचार्य, विष्णु स्वामी और निम्बार्क अद्वैत मत के विरोध में प्रमथाधी सम्प्रदाय, ब्रह्म सम्प्रदाय, रद्र सम्प्रदाय और सनकादि सुम्प्रदाय की स्थापना कर अपर्युक्त चार बार्दों का प्रतिपादन कर चुके थे। जनता पर इस सगुण भक्ति का बड़ा प्रभाव पड़ा। परन्तु भारतीय इतिहास में यह सुनानी वासन-बाल था। उनमें हिन्दुओं के प्रति अभी सौहार्द एवं सहिष्णुता उत्पन्न नहीं हुई थी। यही कारण था कि मन्त्रियों का अस्त, तीर्थों की अष्टना और हिन्दू नाम पर अत्याचार अपनी वराकाष्ठा पर थे। हिन्दुओं में आश्रय-हीनता और निराशा का भाव उत्पन्न हो गया था, अतः इसके अतिरिक्त कोई अन्य उपाय न था कि हिन्दू और मुसलमान दोनों ही यहाँ प्रेम और सद्भावना में रहें। इसका मध्यम मार्ग मध्यम भक्ति ही थी, जिसमें दोनों ही धर्मों के सामान्य सिद्धान्तों का सामंजस्य हो। गोरखनाथ ने भी समयानुकूल मध्यम मार्ग की ही अपनाया था, परन्तु योग की विषमता एवं शिव की आराधना ने उसे सर्व-ग्राह्य नहीं रहने दिया था। अतः पन्त्रहवीं शताब्दी के पश्चात् हम कबीर, नानक, दादू आदि ऐसे सन्तों को पाते हैं जिन्होंने सर्वग्राह्य मार्ग को अपनाकर हिन्दू और मुसलमानों में सामंजस्य उत्पन्न करने का शक्तिमत् प्रयत्न किया।

निर्गुण धारा—यहाँ हमें भक्ति धारा में निर्गुण शाखा दीखती है, जिस में जानाग्रयी एवं प्रेमाग्रयी दोनों ही प्रकार के भक्त हुए। हम पहले यह आये हैं कि उत्तरी भारत में योगी (जोगी) अधिक संख्या में फैले हुए थे। मुसलमानी अत्याचार एवं ग्राह्य शक्ति और हिन्दू अपेक्षा-बुद्धि ने उन्हें अस्थिर बना दिया था, अतः शनैः शनैः वे मुसलमान होते जा रहे थे। ये लोग प्रायः जुलाहे का काम करते थे। कबीर स्वयं

ज्ञानमार्गी सन्तो में सर्वप्रथम कबीर हुए। उन्होंने वेदान्त का ज्ञान लेकर रहस्यवाद का प्रतिपादन करने भी उसे माधुर्य से श्रोतप्रोत कर दिया। यह मधुर-भाव सूफिया जैसा था, क्योंकि निरारारोपासना में प्रेम का प्राधान्य सूफी पद्धति के अनुसार ही था। भागवत पुराण में प्रणयवाद विद्यमान था। सम्भव है कि भागवतो के प्रणयवाद ने कबीर पर प्रभाव डाला हो, परन्तु भागवत का प्रणयवाद सारारोपासना में ही था। यद्यपि उसमें उद्धव-गोपी संवाद आदि में निर्गुण का विवेचन है, परन्तु वह केवल सगुणोपासना पर बल देने के लिए ही। निरारारोपासना के लिए प्रेम को अपनाता सूफी-पद्धति में ही था।

प्रायः देखा जाता है कि विद्वान् ज्ञानमार्ग एवं प्रेममार्ग में भेद बतलाते हुए ब्रह्म और जीव के मध्य पति-पत्नी भाव के विषय पर बल देते हैं अर्थात् कहते हैं कि ज्ञानमार्गी सन्त ब्रह्म को पति और आत्मा का पत्नी एवं सूफी सन्त ब्रह्म को पत्नी और जीव को पति मानकर साधना करते हैं। परन्तु यह नितात भूल है, क्योंकि इन दोनों की साधना में जो माधुर्य है वह रहस्यात्मक है, अतः उसका प्रतिपादन किसी भी ढंग में किया जा सकता है परन्तु उसका वाह्यरूप वास्तविक नहीं समझना चाहिए। कबीर ने अनेक सूफी सत्वों को भी ग्रहण किया। यथा उन्होंने नामूत, मलकूत, जवहूर एवं लाहूत इन चार लोकों की कल्पना को माना है।^१

कबीर ने अपनी साधना में बहुत सी बातें सिद्ध और योगियों से ली। उन्होंने शून्य को अपनाया, परन्तु भिन्न रूप से। बीदो की महायान शाखा के अनुसार शून्य से सात्त्विक अस्तत् था। योगियों ने सहस्रार को ही शून्य माना। परन्तु कबीर ने इसका अर्थ ब्रह्मरूप किया। इसके अतिरिक्त पद्मकुर तथा इडा आदि नाडियों को भी ग्रहण किया। कहने का तात्पर्य यह है कि हठयोग की साधना को कबीर ने अधिकांशतः स्वीकृत किया। परन्तु निगुण ब्रह्म को उसी रूप में न माना। उन्होंने उसमें गुण का भी आरोप किया अन्यथा प्रेम-साधना असम्भव थी। कबीर के निर्गुणवाद में शब्द का विशेष माहात्म्य है। उन्होंने शब्द को ब्रह्म ही माना है।^२ अतः योगियों के नाद से यह भिन्न है।

^१ 'हैं कोई दिन दरवेश तेरा।

नामूत, मलकूत, जवहूर को छोड़के, जाइ लाहूत पर करे डेरा।

—कबीर का रहस्यवाद, परिशिष्ट, पृ० ५३।

^२ शब्द ही दृष्ट अनदृष्ट ओकार है, शब्द ही सकल ब्रह्मांड जाई ॥

कहे कबीर तें शब्द को परिलखे शब्द ही आप करतार भाई ॥

—कबीर वचनावली, पृ० १५६।

कबीर ने रहस्यवाद के प्रतिपादार्थ उल्लेखार्थों का प्रयोग भी किया जो कोई नई प्रथा न थी। यह साधक के साध साथ सुधाग्रह थे, धन दानकी वाणी में हम मूर्तिपूजा, धननारवाद, भेदभाव नीयें एवं नमंताड आदि का घोर विरोध तथा राम नाम घोर सद्गुरु की विशेष महिमा पाने हैं।^१ उन्होंने हिन्दू और मुसलमान दोनों के ही फटकारा है घोर एक सगठन मार्ग को पकड़ा है, जिस में राम और रहीम की एक कर दिया गया है^२ परन्तु वह न दखरय-पुत्र राम है और न मुदा। वह तो निर्गु ईश्वर है, जो महज ही नहीं जाना जाता।^३

यह पहले कहा जा चुका है कि सफी साधक बहुत पहले ही भारत में था। यद्यपि इन्होंने गिळ और योगियों की हठयोग रगाम्यन एवं नात्रिक विद्या को बहुत ही बातें ग्रहण की, परन्तु कबीर आदि की भांति लडन-मडन को नहीं अपनाया। इनकी प्रेम-कथाओं के अध्ययन में प्रतीत होता है कि ये मध्वे प्रेम-मार्ग के अनुयायी थे, जिस पर भक्तिमान, ईर्ष्या, द्वेष और लडन मडन को स्थान नहीं था। इसीलिए ये प्रेममार्ग कहलाते हैं यहाँ यह बात ज्ञातव्य है कि कबीर का वाणी में फटकार क्यों मिलती है जब कि सूफी प्रेम-सरणी के अनुयायी थे। इसका यह कारण है कि कबीर ने माया को प्रत्यक्ष माना है, अतः समार मिथ्या है और समार के मिथ्यात्व में सभी कुछ मिथ्या है। परन्तु सूफियों के पक्ष में ब्रह्म जात है और हृदय जान उसकी सिफात है प्रमाण

१. साधो भजन भेद है म्यारा।

का माता मुदा के पहिरे चदन दत्ते तितारा।

मूढ बुझाये, जटा रलाये, अंग लगाये छारा ॥

का पानी पाहन के बूजे कदमूलफलहारा।

कहा नेम तीरथ-गत कीन्हें जो नहि तस विचारा ॥

—कबीर वचनावली, पृ० २४१।

पूजहु राम एक ही देवा। साचा नावल गुरु की सेवा ॥

—कबीर प्र०, पृ० २६४।

२. हिन्दू गुरु की एक राह है सतगुरु यह बताई।

कहहि कबीर सुनो भई सत्यो राम न कहै छोटाई

—कबीर वचना०, पृ० २३८।

३. निरगुल राम निरगुल राम जपहु रे भाई।

अविगति की गति सखी न जाई ॥

—कबीर प्रथावली, पृ० १०४।

सब उसी के सौन्दर्य का प्रदर्शन है, भक्त जो जहाँ है ठीक है। उसकी सिफात तो जात के महत्त्व के धोतक हैं, जैसे लहरें समुद्र के श्रोत्र की।

हिन्दी में सूफियों की रचनायें विविध प्रांतीय एवं प्रादेशिक भाषाओं में मिलती हैं। किन्तु अवध में जो साहित्य मिलता है वह काव्य की दृष्टि से उच्च कोटि का है। इस साहित्य में प्रायः प्रेम-गाथायें लिखी हुई हैं, जो मसनवियों के ढंग पर हैं। मुक्तक काव्य में भी सूफी सिद्धान्तों का प्रतिपादन हुआ है, परन्तु इन प्रेमास्थानों द्वारा साधना-मार्ग में प्रेम की पीर जगा-जगा कर ईश्वर के प्रति जिस रतिभाव की अभिव्यक्ति हुई है वह अत्यन्त हृदयग्राही और मर्मस्पर्शी है। यद्यपि प्रेमास्थानों की एक परम्परा-सी चली और हिन्दू और मुसलमान दोनों ने ही प्रेमगाथाओं को काव्य-वद्ध किया, किन्तु सूफी साधकों ने केवल प्रेम-कहानियाँ ही न रखकर उन्हें ईश्वरीय प्रेम का साधन बना दिया। उन्होंने कथा-प्रसंगों में आध्यात्मिक संकेत किये हैं वे ही उनका दिव्य रूप देने में सफल हुए हैं। भारतीय पद्धति में ये प्रेम-गाथायें वाच्यार्थ में ही मनोरंजन के लिए लोकप्रिय थीं। सूफियों ने इन प्रेम-गाथाओं के वाच्यार्थ के आधार पर ध्वजना-शक्ति के द्वारा साकेतिक अर्थ प्रतिपादित किया। कथायें प्रायः किंचित् परिवर्तन के साथ ऐतिहासिक अपिच तत्कालीन जनप्रवाद पर आधारित हैं और हिन्दू शासक वर्ग से सम्बन्ध रखती हैं। यही दर्शित करता है कि मुसलमान होते हुए भी ये लोग कितने उदार, नालापेक्षी और समन्वयवादी थे। कथाओं में हिन्दू देवताओं को पर्याप्त सम्मान दिया गया है। परन्तु उनका निर्देश केवल अलौकिक घटनाओं के सम्पादनायें ही किया गया है। कहने का तात्पर्य यह है कि हिन्दू-मुस्लिम-आधार-शिला पर इस साहित्य का भवन प्रेम के पुट से बड़ा मनमोहक और सर्व-ग्राह्य हो गया है।

सप्तम पद्य हिन्दी-साहित्य में सूफी कवि और काव्य

भारतवर्ष में सूफियों ने अपने भाव व्यक्त करने के लिए प्रायः उन्हीं श्रावण या प्रादेशिक भाषाओं का प्रयोग किया, जो वहाँ बाली जाती थी जहाँ वे रहते थे। हिन्दी में सूफी साहित्य के पर्यालोचन से ज्ञात होता है कि सूफियों का प्रधान साहित्य प्रवर्धनी में है। कुतुबन, भभन, जायसी एष नूर मुहम्मद आदि की रचनायें प्रवर्धनी में ही हैं। इसके अतिरिक्त कुछ साहित्य ब्रज, पंजाबी प्रादेशिक भाषाओं में भी मिलता है यथा बुल्लेशाह आदि ने अपनी बाणी में पंजाबी का प्रयोग किया है तथा बरखतुला ने प्रेमप्रकाश में प्रधानतः ब्रज का। इसी प्रकार सूफियों से प्रभावित कबीर दादू, दादू दरिया तथा बुल्ला साहब आदि ज्ञानमार्गी सत्ता ने अपनी बाणी में सधुक्कड़ी भाषा में ही यत्र तत्र सूफी विचार पकट किये हैं। प्रवर्धनी में सूफियों की जो रचनायें हैं वे साहित्य की प्रगती निधियाँ हैं। ये रचनाएँ प्रेम काव्य के नाम से प्रसिद्ध हैं।

सूफी प्रेम काव्य—प्रवर्धनी का सूफी काव्य प्रेमालापनाम काव्य के नाम से प्रसिद्ध है। इसमें प्रेम-कथाएँ लिखी हुई हैं। ऐतिहासिक दृष्टि से सबसे प्रथम प्रेम-काव्य सुल्ता बालद का 'ब शबन या चन्दावत है। इसमें नूरक और चन्दा की प्रेम-कथा का वर्णन है। इसका रचना-काल सन १३१८ ई० है। यह समय बलाउद्दीन खिलजी का शासन काल था। उसके पश्चात् कुतुबन से पूर्व हमें कोई ऐसा काव्य नहीं मिलता। सम्भव है कि और भी प्रेम-कथाएँ लिखी गई हों जो इस समय प्राप्त नहीं हैं। मलिक मुहम्मद जायसी ने अपने पद्मावती (पद्मावती) नामक ग्रन्थ में कुछ प्रेम-नायकों का इस प्रकार वर्णन किया है।

विश्वम घँसा प्रेम के चारा । सपनावति कहँ गएउ पतारा ॥

मधु पाछ मुग्धावति लग्यो । गगनपूर होइया बरागो ॥

राजकुँवर कछनपुर गएउ । मिरगावति कहँ जोयो भएऊ ॥

साध कुँवर खावावत जोगू । मधुमालति कर कीह विपोगू ॥

प्रेमावति कहँ सुरसर साधा । ऊया लगि अनिरुध बर मोधा ॥^१

इससे प्रतीत होता है कि जायसी (सन १४६६ ई०) से पूर्व सपनावति (स्वप्नावती), मुग्धावति (मुग्धावती), मिरगावति (मृगावती), मधुमालति (मधुमालती) और प्रेमावति (प्रेमावति) प्रेम काव्य खेले जा चुके थे। इनमें से मुग्धावती और

^१ जायसी प्रभावली—पद्मावत, पृष्ठ १

मधुमालती तो मंडिररूप में उपलब्ध है परन्तु शेष का पता नहीं । जायसी द्वारा संकेतित कथाया में विजयमालिका एवं ऊषा-प्रतिरुद्ध ऐतिहासिक व्यक्ति हैं । शेष लोक-प्रचलित कथाओं का अध्ययन लेकर लिखी हुई जान पड़ती है । जायसी ने मधुमालती का नायक 'खंडावत' लिखा है परन्तु उस्माननृत चित्रावली में इसके स्थान पर मनोहर का उल्लेख है ।

मधुमालति होइ रूप देखाया । प्रेम मनोहर होइ तहँ आया ॥^१
मधुमालती की प्राप्त प्रतियों में भी मनोहर ही नाम है ।^२

इन प्रेमाख्यात्मक काव्यों के पश्चात् जायसी के पद्यावत काव्य का ही नाम आता है । क्योंकि जायसी के पश्चात् हुए उस्मान कवि ने भी मृगावती, पद्मावती, और धुमालती का ही उल्लेख किया है ।

मृगावती भुख रूप बसेरा । राजकुंवर भयो प्रेम अहेरा ॥

सिंहल पद्मावति मोरुपा । प्रेम कियो हँ चितउर भूपा ॥

मधुमालति होइ रूप देखावा । प्रेम मनोहर होइ तहँ आवा ॥^३

जायसी का 'पद्यावती' काव्य हिन्दी-साहित्य की एक विभूति है । इसके माध्याम ने ऐसा मधुर प्रभाव डाला कि उनके पश्चात् अनेक प्रेम काव्य लिखे गए, उनकी परम्परा ई० सन् की उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य तक आती है । उपलब्ध ग्रन्थों के आधार पर उनकी तालिका निम्न रूप से बनाई जा सकती है ।

काव्य	कवि	काल
चित्रावली	उस्मान	सन् १०२२ हिजरी (सन् १६१३ ई०)
तानदीप	शेख नबी	लगभग सन् १६७६ (सन् १६१६ ई०)
स जवाहिर	कासिमशाह	लगभग सन् १७८८ (सन् १७३१ ई०)
पद्मावती	नूर मुहम्मद	हिजरी सन् ११५७ (सन् १७४४ ई०)
मनुशाग बांसुरी	,	हिजरी सन् ११७८ (सन् १७६४ ई०)
प्रेम रतन	फाजिलशाह	सन् १८४८ ई० ।

इनके अतिरिक्त दो काव्य और मिलते हैं—(१) आलमकृत 'माधवानल' जिसका अन्तिम काल हिजरी सन् ९९१ (सन् १५८३ ई०) है । (२) शेख निशारकृत 'धूमक कुलेखा' जो हिजरी सन् १२०५ (सन् १७९० ई०) में लिखा गया था । परन्तु ये इतने महत्वपूर्ण नहीं हैं ।

उपर्युक्त विवरण से विदित होता है कि सूफी काव्यधारा में सर्वप्रथम स्थान

^१ चित्रावली, पृष्ठ १३ ।

^२ हिन्दी-साहित्य का इतिहास पृष्ठ १२० ।

^३ चित्रावली, पृ० १३ ।

कुतुबनकृत मृगावती का है और पुन ममनकृत मधुमावती का है । अथ कवियों के परिचय के साथ उनकी रचनाओं के प्रेमास्थानों का सार लिखा जाता है जिससे उनके वर्ण-विषय में नाम्य एक सूफी भावनाओं का यथेष्ट ज्ञान हो सके ।

कुतुबन—ये मोक्ष बुरहान के गिण्य थे, अतः चिस्ती सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखते थे । उनका काल मन् १४६२ ई० के लगभग माना जाता है, क्योंकि ये जीनपुर के बादशाह हुसैनशाह (शेरशाह के पिता) के आश्रित थे । इन्होंने 'मृगावती' नाम का एक प्रेमाख्यानक काव्य हिजरी मन् ६०६ (मन् १५०१ ई०) में अवधी में लिखा । य काव्य चौपाई की पाँच पविनया के पदचान् एव दोहे के क्रम से लिखा हुआ है । इसमें एक खंडित प्रति नागरी-प्रचारिणी सभा के पास है । इसमें कवि ने प्रेम कहानी ईश्वर के प्रति साधक के प्रेम की व्यञ्जना की हैं ।

मृगावती का कथासार—चन्द्रगिरि का राजा वनपति देव था । उसका पुत्र कचनपुर के राजा रूप मुगारि की सुन्दरी कन्या मृगावती पर आसक्त हो गया । दोनों सख्तों को जेना हुआ राजकुमार उसके पास पहुँचा । राजकुमारी उसने की विष जाननी थी अतः एक दिन राजकुमार को प्रवर्चित कर कहीं अन्यत्र उड़कर बली गई । राजकुमार को उसने वियोग में परम दुःख हुआ और उसकी गवेयणा के लिए योगी होकर निरुल पड़ा । मार्ग में समुद्र में परिवेष्टित एक पहाड़ी पर पहुँचा जहाँ उसने एक राजस के चान् में पानी हुई रविमणी नाम की एक रमणी को बचाया । रविमणी के पिता ने यह सुनकर कृतज्ञतावश उसका विवाह राजकुमार से कर दिया । उसके पदचान् राजकुमार उस नगर में गया जहाँ मृगावती अपने पिता की मृत्यु के पदचान् शासन कर रही थी । वहाँ उसने मृगावती के साथ विवाह कर लिया और बाह्य वर्ग रहने के पदचान् दूत द्वारा पिता का सदेश पाकर वह मृगावती तथा मार्ग में से रविमणी को भी साथ लेकर चन्द्रगिरि मोड़ आया । बहुत समय तक सुखपूर्वक रहकर राजकुमार एक दिन मृगावती खलता हुआ हाथी में गिरकर मर गया । इसमें दोनों रानियों को परम विलाप हुआ और वे भी श्रिय से मिलने धर्म में जलकर भस्म हो गई ।

ममन—इन्होंने 'मधुमावती' नाम की एक प्रेम कहानी लिखी, जो हस्तलिखित भी पूर्ण रूप में नहीं मिली है । उनके अनिश्चित इनके विषय में और कुछ पता नहीं है । मधुमावती भी मृगावती की भाँति धरणी में मोहक की पाँच पविनया के अनन्तर एक दोहे के क्रम में लिखी हुई है, परन्तु उसमें कहीं आशय है । कहानी पूर्ण तो नहीं मिली है, परन्तु उसकी मात्रा ही ज्ञात होता है कि कवि का ध्येय कहानी के किन्तार को बढ़ाकर साधक की यात्रा के कष्टों का प्रतिपादन करना है तथापि प्रकृति के नाता कर्तों द्वारा मोक्षार्थ मोह न रहित प्रेम द्वारा अन्तर्-प्रेम की व्यञ्जना । कई कभी नहीं माने पाई है ।

मधुमालती का प्राप्त वंशज—बनेसर नगर के राजा सूरजभान का पुत्र मनोहर था। एक रात कुछ अम्पराएँ उसे सुप्तावस्था में ही उठाकर महारस नगर की राजकुमारी मधुमालती की चित्रसारी में लिटा आईं। जागने पर दोनों ने एक दूसरे को देखा और परस्पर मुग्ध हो गये। बहुत दूर तक धार्तालाप करने के पश्चात् वे सो गये। इसी अवस्था में अम्पराएँ पुनः मनोहर को उठाकर उसने महल में रख आईं। जागने पर दोनों ही परम दुखी हुए। राजकुमार उसने त्रियोग में योगी होकर कुछ मित्रों के साथ चल पड़ा और समुद्र-पार करता हुआ उनसे बिछड़ गया। एक पट्टे के सहारे समुद्र को पार करने के पश्चात् ज्योंही वह एक जंगल में पहुँचा तो उसने एक रमणी को देखा। आत्म-परिचय देते हुए उस सुन्दरी ने बतलाया कि वह चित्त-विसरामपुर के राजा चित्रसेन की पुत्री प्रेमा थी और एक राक्षस उस हर लाया था। राजकुमार उस राक्षस को मारकर प्रेमा के साथ चित्तविसरामपुर आया, क्योंकि उसने कहा था कि मधुमालती उसकी सखी थी, अतः वह उससे मित्रा देगी। दूसरे दिन जब मधुमालती प्रेमा के यहाँ आई तो उसने उन दोनों को मिला दिया।

मधुमालती की माँ रूममजरी को जब यह ज्ञात हुआ कि उसकी पुत्री मनोहर से प्रेम करती है तो उसने मधुमालती से प्रेम-व्यापार से विरत होने के लिए कहा, परन्तु वह जब न मानी तो उसने धाप दिया कि पक्षी हो जा। मधुमालती पक्षी होकर उड़ गई, परन्तु उसके पश्चात् रूममजरी को बड़ा दुःख हुआ। मार्ग में उड़ती हुई पक्षी रूप मधुमालती ताराचन्द नाम के एक राजकुमार के हाथ पड़ गई। उसने राजकुमार को अपनी प्रेम-कहानी और सारी कथा कह सुनाई। ताराचन्द उसे लेकर महारस नगर ले गया जहाँ माता द्वारा अभिमन्त्रित जल के सिंचन से वह पुनः स्त्री रूप में आ गई। ताराचन्द ने मधुमालती को अपनी बहन बना लिया और कुछ दिन वहीं रहा।

एक दिन मधुमालती की माँ और मधुमालती ने प्रेमा को सारा वृत्तान्त लिख भेजा। अभी प्रेमा पत्रों को पढ़कर दुखी हो ही रही थी कि उसे एक मन्त्री से ज्ञात हुआ कि मनोहर योगी के वेप में आया है। उसने यह समाचार मधुमालती के पिता के पास भेज दिया। जिसे सुनकर राजा-रानी दोनों ही मधुमालती को साथ लेकर चित्तविसरामपुर पहुँच गये। वहाँ मधुमालती का विवाह सानन्द मनोहर के साथ कर दिया गया।

कुछ दिनों आनन्द से रहने के पश्चात् एक दिन ताराचन्द जब आखेट से लौटा तो मधुमालती के पास झूलती हुई प्रेमा पर मुग्ध होकर वह भूच्छित हो गया। इसके पश्चात् उसका उपचार प्रारम्भ होता है परन्तु प्रतिखण्डित होने के कारण आगे कथाका वा पता नहीं। कथा में ताराचन्द के इस प्रेमोपक्रम से ज्ञात होना है कि ताराचन्द और प्रेमा का विवाह भी अवश्य हुआ होगा।

मभक्त ने इस वाक्य में यह जतलाया है कि सम्पूर्ण दृश्य जगत उसी ईश्वर के रूप का प्रदर्शन है अतः जीवात्मा वा उससे नित्य सम्बन्ध है और इसीलिए वह उसमें मिलन के लिए तड़पती रहती है।^१ तथा अनेक कवियों के पश्चात् जब वह उसे प्राप्त कर लेती है तभी शान्ति को प्राप्त होती है।

सलिक मुहम्मद जायसी—जायसी के स्थान, बाल एवं जीवन के विषय में बहुत कुछ मकेन उनके ग्रन्थों में ही मिल जाते हैं। पद्यावली के अनुसार जायस नगर इनका स्थान था।^२ इसका पहला नाम उदयानू (उद्यान) था।^३ पद्यावली में 'तहाँ आइ कवि कीन बखानू'^४ तथा आखिरी कलाम में 'तहाँ दिवस दस पाहुने आयउँ। भा वीराग बहुत मुख पायउँ'^५ इन वाक्यों से ऐसा प्रतीत होता है कि यह कही अन्यत्र उत्पन्न हुए थे पर जायस नगर में आकर बसे थे और वही इन्हें वैराग्य हुआ था। इसीलिए डा० प्रियर्सन आदि कनिष्ठ विद्वानों ने यह अनुमान लगाया कि यह जायस के निवासी नहीं थे, परन्तु यह अनुमान भ्रमपूर्ण ही है, क्योंकि इनके 'जायस नगर धरम अस्थानू' के शब्द स्पष्ट बतला रहे हैं कि वही उनका धर्मस्थान था। धर्मस्थान से तात्पर्य पवित्र स्थान से है और मनुष्य के लिए जन्मस्थान ही सर्वाधिक पवित्र स्थान होता है, परन्तु इतना अवश्य मानना पड़ेगा कि ये प्रायः जायस ने अन्यत्र जाया करते थे और पुनः वहाँ आकर धास करते थे।

इनका जन्म-बाल ६०६ हिजरी (सन् १४६६ ई०) है। आखिरी कलाम में इन्होंने लिखा है—

“भा ओतार मोर नी सरी । तोस बरिस ऊपर कवि बदी ॥”^६

^१ बेलत हो पहिचानेउ तोहीं । एही रूप जेहि छदर्यो मोही ॥

एही रूप बस अहं छपाना । एही रूप रब सृष्टि समाना ॥

एही रूप सकती श्री सीऊ । एही रूप त्रिभुवन कर जाऊ ॥

एही रूप प्रगटे बहू भैंसा । एही रूप जग रक नरेसा ॥

—हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० ११८।

^२ जायस नगर धरम अस्थानू ।

—जायसी ग्रन्थावली—‘पद्यावत’ पृ० ६, (प० रामचन्द्र धुवन ने ‘पद्यावली’ ग्रन्थ को ‘पद्यावत’ कहा है) ।

^३ जायस नगर मोर अस्थानू । नगर क नाम आदि उदयानू ॥

—वही, आखिरी कलाम, पृ० ३४२ ।

^४ वही, पद्यावत, पृ० ६ ।

^५ वही, आखिरी कलाम, पृ० ३४२ ।

^६ वही, आखिरी कलाम, पृ० ३६० ।

अर्थात् मेरा जन्म, 'नौ सदी' के पश्चात् हुआ। और जन्म से तीस वर्ष ऊपर होने पर मैंने इस ग्रन्थ को लिखा। इससे पश्चात् आखिरी बलाम का रचना-काल देते हुए वे लिखने हैं कि—

‘नौ सै बरस छतीस जब भए । तब एहि कथा क आखर कहे ॥’^१

इसमें स्पष्ट है कि हिजरी सन् ६३६ (सन् १५२८ ई०) में इन्होंने आखिरी कलाम लिखा। यह उन्होंने पहले ही बता दिया है कि जन्म से तीस वर्ष अधिक हो जाने पर इसे लिखा था। इससे सिद्ध होना है कि उनका जन्मकाल ६०६ हिजरी ही है तथा 'नौ सदी' से तात्पर्य 'नौवीं सदी के पश्चात्' है। हिजरी सन् ६३६, ई० सन् १५२८ के लगभग पड़ता है जो मुगल बादशाह बाबर का शासन-काल है। इन्होंने आखिरी कलाम में बाबर की प्रशंसा भी की है।^२ इसमें उपर्युक्त तिथि प्रमाणित हो जाती है। पद्मावत के निर्माण-काल के विषय में जायसी ने लिखा है—

‘सन नव सै सत्ताइस अहा । कथा अग्रभ येन कवि कहा ॥’^३

अर्थात् हिजरी सन् ६२७ ई० (लगभग ईसवी सन् १५२०) में कथा को प्रारम्भ किया। यह समय लोधी बरा का है। परन्तु जायसी ने पद्मावती में ईश्वर, मुहम्मद साहब एवं खलीफाओं की प्रशंसा करने के पश्चात् दिल्ली के सुलतान शेरशाह की प्रशंसा की है।^४ दिल्ली में शेरशाह का समय सन् १५४० ई० से प्रारम्भ होता है।^५ इससे उक्त कथन का विरोध होता है। जान पड़ता है कि सन् १५२० ई० में कुछ थोड़ा-सा अंश बनाया होगा। पुनः सन् १५४० में (शेरशाह के समय में) इसे पूर्ण किया होगा। पदार्थ भी 'अहा' और 'वहा' भृतकालिक क्रियाओं में यही बतलाता है कि सन् ६२७ हिजरी था जब कथा के प्रारम्भिक वचनों को कहा।

यह एक ज्ञान से बहरे और एक आँख के बाने थे।^६ अमेठी के राजघराने में इनका बड़ा सम्मान था। इनके चार भिन थे, मलिक मुसुफ, सलार कादिम, सलोने मियाँ

^१ वही, आखिरी कलाम, पृ० ३४३।

^२ बाबर साह छत्रपति राजा। राज पाट उन कहें विधि साजा ॥

—जायसी ग्रन्थावली—आखिरी कलाम, पृ० ३४१।

^३ वही, पद्मावत, पृ० ६।

^४ 'शेरशाहि देहली सुलतानू। चारिउ खड तपे जस भानू ॥

—वही, पद्मावत, पृ० ५।

^५ ए न्यू हिस्ट्री ऑफ इंडिया (हिन्दी संस्करण), पृ० १८१।

^६ एक नयन कवि मुहमद गुनी।

—वही, पद्मावत, पृ० ८।

और बड़े योग^१ ।

इन्होंने अपने तीनों ही ग्रन्थों 'पद्यावती', 'अमरावट' और 'आखिरी बत्ताम' में अपने गुरु का वर्णन किया है । पद्यावती में एक स्थान पर ये संयद अक्षरफ जहागीर को अपना गुरु बतलाते हैं^२ और दूसरे स्थान पर सोछ मोहिदी (मुहीउद्दीन) को ।^३ अमरावट में भी इन्होंने इन दोनों को गुरु रूप में स्वीकार किया है ।^४ परन्तु आखिरी बत्ताम में उन्होंने संयद अक्षरफ जहागीर को ही अपना पीर (गुरु) और स्वयं को उनका मुरोद (शिष्य) माना है ।^५

जायसी ने दोनों पीरों की जो बधावली दी है, उससे प्रतीत होता है कि वे चिन्ती सम्प्रदाय के निजामुद्दीन औलिया की शिष्य-परम्परा में थे । इसकी दो शाखाएँ थी, एक संयद अक्षरफ की शिष्य-परम्परा और दूसरी यह जिसमें जेल मोहिदी हुए । दूसरी शाखा मानिकपुर कानपी आदि की है । इसकी गुरु-परम्परा का इन्होंने संयद राजे हमिदशाह तक उल्लेख किया है । उनके कथनानुसार हम दोनों शाखाओं की

- ^१ चारि भीत कवि मुहमद पाए । जोरि मिताई सिर पहुँचाए ॥
 दूधुए मलिक पंडित बहुजानी । पहिले भेद बात मैं जानी ॥
 पुनि सत्तार बादिम मति माहा । छाडे दान उमं निति बाही ॥
 मिवाँ सलौने सिध बरियाह । वीर छेतरन खडग जुभाह ॥
 सेल बडे, घड सिद्ध बलाना । किए आदेश सिद्ध बड़ माना ॥

—वही, पद्यावत, पृ० ८ ।

- ^२ संयद अक्षरफ पीर पियारा । जेहि मोहि दीन पथ उँजियारा ।

—जायसी ग्रन्थावली, पद्यावत पृ० ७ ।

- ^३ गुरु मोहिदी खेवक मैं सेवा । चलै उताइल जेहि कर सेवा ।

—वही, पद्यावत, पृ० ८

- ^४ वही तरीकत चिसती पीरु । उधरित अक्षरफ श्री जहंगीरु ॥

पा पाएँ गुरु मोहिदी मोठा । मिला पय सो दरसन दोठा ॥

—वही, अमरावट, पृ० ३२१-३२२ ।

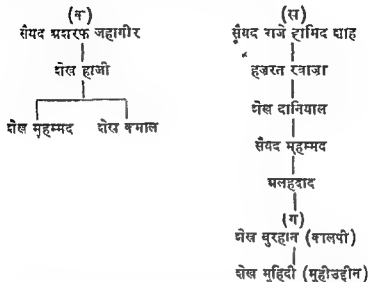
- ^५ मानिक एक पापउँ उजियाग । संयद अक्षरफ पीर पियारा ॥

जहागीर चिन्ती निरमरा । कुल जय महेंदोषक विधि धरा ॥

तिन्ह घर हों मुरोद सो पीरु । सवरत बिनु गुन लावें तीरु ॥

—वही, आखिरी बत्ताम, पृ० ३४२ ।

तालिका इस प्रकार बना सकते हैं—



शेख मुहीदी की गुरु-परम्परा में हजरत खाजा का नाम भी गिनाया गया है परन्तु ऐतिहासिक आधार पर शेख दानियाल के गुरु सैयद राजे हामिद शाह थे। हो सकता है कि शेख दानियाल हजरत खाजा को पूज्य भाव से देखते हो और खाजा साहब की कृपा से ही उन्होंने हामिदशाह से शिष्यता प्राप्त की हो। इस परम्परा में

- ² (क) सैयद असरफ पीर पियारा । जेहि मोहि दीन पथ उजियारा ॥
 ओहि घर रतन एक निरमरा । हाजी शेख सब गुन भरा ॥
 तेहि घर बुझ दीपक उजियारे । पथ देइ कहँ देव सँवारे ॥
 शेख मुहम्मद पूज्यो करा । शेख कमाल जगत निरमरा ॥

—जायसी ग्रन्थावली—पद्यावत, पृ० ७ ।

- (ख) गुरु मोहिदी खेबक में सेवा । चल उताइल जेहि कर खेवा ॥
 अगुवा भयउ शेख बुरहान । पथ लाइ मोहि दीह गियान ॥
 अलहदाद भल तेहि कर गुरु । दीन दुनी रोसन सुखुरु ॥
 सैयद मुहम्मद के चँ चेला । सिद्ध पुरष सगम जहि खेला ॥
 दानियाल गुरु पथ लखाए । हजरत खाज खिजिर तेहि पाये ॥
 भए प्रसन्न ओहि हजरत खाजे । लिये भेरइ जहँ सैयद राजे ॥

—वही, पद्यावत, पृ० ८ ।

- (ग) नाँव पियार शेख बुरहान । नगर बालपी हुत गुरु यान ॥

—वही, अखरावट, पृ० ३२२ ।

जायसी की गणना के अनिवार्य निजामुद्दीन औलिया तक बृद्ध पीर और हुए जो इस प्रकार है—

निजामुद्दीन औलिया (निधनकाल सन् १३२५ ई०^१)

सिराजुद्दीन

शेख अल उल हज

शेख कुतुब आलम

शेख हसनमुद्दीन (मानिकपुर)

इसके पश्चात् संयद राजे हामिदशाह का नाम है ।

जायसी ने अनेक छोटे-बड़े ग्रन्थों का निर्माण किया । नागरी प्रचारिणी पत्रिका बंगाल ऐशियाटिक सोसायटी, संयद कन्वे मुस्तफा, डा० स्ट्रेंजर तथा प० रामशुक्ल एव जनश्रुति के आधार पर उनकी रचनाओं की जो सूची मिलती है उसमें ज्ञात होता है कि उनकी सख्या बीस से भी अधिक है ।^२ परन्तु उनमें से पचावती, अल्लरावट और आखिरी कलाम ही उपलब्ध हैं । अन्य विश्वसनीय भी नहीं हैं ।

‘आखिरी कलाम’ में कयामत का वर्णन है । इसकी रचना उन्होंने तीस वर्ष की आयु में की थी । इसके अध्ययन से ऐसा ज्ञान होता है कि एक पक्का मुस्लिम मुरक वास्तविकता से दूर विधान के अनुसार इस्लाम के आदेश में घटित प्रलय, पुनर्जागरण निर्णय के दिन तथा स्वर्ग के आनन्द का वर्णन कर रहा है । इसमें परितो तथा मुहम्मद साहब का जो स्थान है वह इस्लाम के अनुसार ही प्रदर्शित किया गया है परन्तु सूफी सिद्धान्तों से पूर्णतः मेल नहीं खाता । ‘अल्लरावट’ में वर्णमाता के कुछ वर्णों को लेकर एक-एक वर्ण पर ग्रन्थ से कुछ सिद्धान्तों का प्रणिपादन किया गया है । ईश्वर, सृष्टि, जीव, नसार—अमारता, ईदवरीय प्रेम एव उसके साधनों का बड़े सुन्दर ढंग में विवेचन हुआ है । परन्तु जायसी को अमर बनाने वाली उनकी श्रुति ‘पचावती’ ही है ।

^१ इन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड ईथिकस, भाग ११, पृ० ८ ।

१ पद्मावती	६ इन्दरावट	११ मुहुरानामा	१६ बहारानामा
२ अल्लरावट	७ मटकावट	१२ मुल्लरानामा	१७ मेहरावटानामा
३ आखिरी कलाम	८ चित्रावट	१३ पोस्तीनामा	१८ घनावट
४ सल्लरावट	९ एर्बानामा	१४ मुहरानामा	१९ स्फुट छन्द
५ अम्पावट	१० मोराईनामा	१५ ननावट	२० सोरट
			२१ परमार्थ जयती

पद्मावती—यह काव्य जायसी को अमर करने के लिए पर्याप्त है । अपनी प्रेम-परम्परा में यह समानता नहीं रखता । वास्तव में भवघो के रहस्यात्मक ग्रन्थों में यह अनूठा है । इसमें सान्ध्यालियों के पश्चात् एक दोहे का प्रम रखा गया है । इसकी रचना मसनवियों के उग पर हुई है । प्रारम्भ में ईश्वर, मुहम्मद साहब, खलीफाओं, शाहजहाँ तथा गुरु की श्रमानुसार स्तुति की है । पुन क्यारम्भ हुआ है जो सर्गवद्ध न होकर प्रसंगानुसार हुआ है । इसमें हिन्दू मुस्लिम विचारों का अच्छा सम्मिश्रण है । कथा ऐतिहासिकता को लिये हुए हिन्दू ही है । कथा का 'पद्मावती को लेकर वित्तोर भाने' तथा का अन्त कल्पित है परन्तु परवान् के अन्त में बहुत कुछ ऐतिहासिक तथ्य है । इतिहास के अनुसार वित्तोर के शासक भीमसिंह की रानी का नाम पद्मिनी था जो सिंहल के राजा हम्मिर दाव की कन्या थी । उसने रूप की प्रशंसा सुनकर दिल्ली के सुल्तान अलाउद्दीन ने आश्रय दिया । पुन राजा का छोड़ा जाने तक की कथा प्रायः समान है । देवपान की कथा कल्पित है ।

जायसी ने इन महाकाव्य बनाने का प्रयत्न किया है । श्रुत वर्णन, समुद्र-वर्णन, प्रकृति-वर्णन, युद्ध वर्णन, मानव प्रकृति का वर्णन आदि अनेक बातें विस्तार-पूर्वक अंकित हैं । यहाँ तक कि भोजन आदि का वर्णन तक बड़े विस्तार से किया है । इस विषय में हिन्दू विचारधारा का ही अपनाया गया है ।

इनकी सारी कथा को रहस्यात्मकता से परिपूर्ण बनाने के लिए जायसी ने अनेक स्थानों पर संकेत किये हैं । परन्तु वर्णन विस्तार ने मूल प्रकृति को बड़ी हानि पहुँचाई है । अन्त में उन्होंने सम्पूर्ण कथा का अध्यात्म रूप देने के लिए स्पष्ट संकेत कर दिया है ।^१ कथा में जो नख शिख, प्रेमावश तथा ऐसी ही अन्य बातों का वर्णन है उससे आध्यात्मिक पक्ष को कुछ धक्का सा लगता प्रतीत होता है । परन्तु सूफियों के मत में लौकिक प्रेम अथवा इश्क-मजाजी आध्यात्मिक प्रेम का साधन है अतः नख शिख आदि का वर्णन इस ग्रन्थ में असमजस को उत्पन्न नहीं करता ।

प्रेम काव्यों में हम इस प्रतिनिधि काव्य कह सकते हैं, क्योंकि कथा काव्य की दृष्टि से और कथा अध्यात्म की दृष्टि से यह सर्वोत्कृष्ट है । विरह-वेदना को जो अभि-

^१ तन चित उर, मन राजा कीन्हा । हिय सिंहल बुधि पदमिनि चोन्हा ।

गुरु सुआ जेइ पथ देखावा । विनु गुरु अगत को निरगुन पावा ?

नागमती यह दुनिया धया । बाचा सोइ न एहि चित बधा ॥

राघव दूत सोई सतानू । माया अलाउदीं सतानू ॥

प्रेम कथा एहि भौति विचारहु । बूझि लहु जो बूझं पारहु ॥

ह, धधारी आदि धारण कर योगी के वेश में मोलह सह्य योगी राजकुमारों के साथ हल द्वीप को चल दिया । नागमती आदि ने उसे बहुत प्रलोभन दिया परन्तु वह न ला । इस यात्रा में तोते को उसने अपना पय-प्रदर्शक गुरु बनाया ।

रत्नसेन योगी राजकुमारों के साथ मार्ग की अनेक कठिनाइयों के पश्चात् कलिंग प्रायः और वहाँ के राजा गजपति से जहाज लेकर सिंहल द्वीप को और चल दिया । पर, क्षीर, दधि, उदधि, सुरा, किलकिला और मानसरोवर समुद्रों का प्रसन्न पार कर ह सिंहल द्वीप पहुँचा । हीरामन ने इन सबको महादेव के मन्दिर में ठहरा दिया और वय, रत्नसेन से यह कहकर कि वसन्त पंचमी के दिन पद्मावती यहाँ पूजार्थ आती । प्रसन्न यही तुम उसके दर्शन का सबोर्ग, पद्मावती के पास चला गया ।

हीरामन ने जाकर पद्मावती से रत्नसेन के गुणा की बड़ी प्रशंसा की जिसे सुनकर पद्मावती अत्यन्त प्रसन्न हुई । वह वसन्त पंचमी के दिन तोते के कथनानुसार मन्दिर में गई और रत्नसेन को देखा । रत्नसेन को उसने वैसा ही पाया जैसा तोते ने कहा था । उधर रत्नसेन ने जब पद्मावती को देखा तो वह मूर्छित हो गया । वह उसके पास गई और चन्दन से उसके वक्षस्थल पर यह लिखकर चली आई कि 'तूने अभी मिथ्या के योग्य योग नहीं सीखा है, जब समय आया तो तू सी गया ।'

रत्नसेन की जब मूर्छा हटी तो वह अत्यन्त दुःखी हुआ और जल मरने के लिए चला हुआ । इसी समय उसकी रक्षार्थ देवताओं की प्रार्थना से महादेव और पार्वती ने परीक्षा द्वारा उसका प्रेम सत्य जानकर उसे आश्वासन दिया और एक सिद्धि-गुटिका प्रदान की । इस गुटिका की शक्ति से वह योगियों सहित गढ़ में पहुँच गया और अगाध गुण्ड में घुसकर वज्र विवाहों को तोड़ दिया । प्रातः होते ही राजा ने योगियों को घेर लिया । रत्नसेन की आज्ञा से प्रेम मार्ग में शोध का उचित न समझकर सभी योगी शान्त रहे । राजा गन्धर्वसेन ने उन सबको बन्दी बना लिया । यह सुनकर पद्मावती बड़ी दुःखी हुई परन्तु ताते के यह कहने से कि रत्नसेन सिद्ध हो गया है वह मर नहीं सकती, उसे शान्ति मिली ।

रत्नसेन की मूर्छा की आज्ञा हुई । एक योगी पर आपसि देख महादेव और पार्वती भाट-भाटिन के रूप में वहाँ आये और राजा को बहुत समझाया कि रत्नसेन राजा है अतः सर्वप्रकार से पद्मावती के योग्य वर है । परन्तु गन्धर्वसेन और भी क्रुद्ध हुआ । अब तो योगी भी युद्ध के लिए तैयार हुए । महादेव, विष्णु, हनुमान आदि भी योगियों की रक्षार्थ प्रवृत्त हुए परन्तु जब गन्धर्वसेन ने उन्हें पहचान लिया तो वह महादेवजी के पैरों में गिर पड़ा । अन्त में पद्मावती का विवाह रत्नसेन के साथ कर दिया गया ।

इधर सिंहल द्वीप में रत्नसेन सुख से रहने लगा । उसे एक बर्य हा गया । इसी

बीच में वियोग से नागमनी की बड़ी दुर्दशा हा गई। उसके वियोग में गम्भीर हो व्याकुल हो गये। एक दिन एक पत्नी ने उसके दुःख का कारण पूछा। नागमनी ने उसे सारी व्याख्या बड़े मुनार्ई, जिम मुनकर अपने उमे महायना का वचन दिया और रात का सदेना केकर सिंहन द्वीर पहुँचा। वहाँ ममुद-नट पर एक वृक्ष पर जाकर बैठ गये सयोग में राजा रत्नसेन भी मृगया खेलता हुआ वहाँ आ पहुँचा। इसी समय पत्नी नागमनी की वियोगावरया और चित्तोर की दुर्दशा का वर्णन करना प्रारम्भ किया। रत्नसेन उसे मुनकर बड़ा दुःखी हुआ और कुछ समय पश्चान् पद्मावती और मिश्री के राजा द्वारा प्रदत्त अनुमत्त धन-राशि को लेकर वह चल दिया। अपार मन्मत्ति पाकर उसे गर्व हा आया और मोमवश उसने छद्मवेष में घाये समुद्र की भी दान न दिया।

सभी लोग जहाजों में बँटकर चल दिये। कुछ समय पश्चान् एक तूफान से वे इधर-उधर रह गये। धन, मित्र सभी कुछ समुद्र की भेंट हो गया। रत्नसेन एक पट्टे के सहारे तट से जा लगा। और पद्मावती यहाँ-वहाँ समुद्र की कृपा लक्ष्मी के पास पहुँची। लक्ष्मी उसकी कथा सुनकर अत्यन्त मनस्त हुई और उसने पिता से राजा तथा अन्य सभी को दूँड निवालेने की प्रार्थना की। अन्त में समुद्र ने सबको मिला दिया। पुन वे समुद्र पार कर कुशलतापूर्वक चित्तोर आये। नागमनी फिर पनि का पाकर अत्यन्त प्रसन्न हुई।

राजा रत्नसेन के दरबार में राघव चेतन नाम का एक पण्डित था जिसे यक्षिणी सिद्ध थी। एक दिन राजा ने पूछा, “दूज कब हावी?” राघव के मुख से सहसा निकल गया, “कल।” पण्डितो ने कहा, “कल नहीं परमों।” दूसरे दिन राघव ने यक्षिणी की महायता से दूज का चन्द्रमा दिखा दिया परन्तु उसके घण्टे दिन जब पुन द्वितीया का चन्द्रमा दिखलाई दिया तब तो राजा को राघव पर बड़ा क्रोध आया और उसने उस बाममार्गी समझकर देश निकाला दे दिया। पद्मावती ने उसे दान देकर गुप्त भी करना चाहा परन्तु वह रानी के रूप का दम्बर विमुख हो गया और बादशाह अलाउद्दीन ने अग्रिम धन प्राप्त करने के लिए वह पद्मावती के रूप की प्रशंसा करने के लिए दिल्ली जाता गया।

अलाउद्दीन ने जब पद्मावती के रूप-मौन्द्य की प्रशंसा सुनी तो वह उसे पाने के लिये सातायित हा गया और शीघ्र ही एक दून पद्मिनी को दिल्ली भेज देने के लिए चित्तोर भेजा। परन्तु जब उसे विद्वत् उत्तर मिश्रा भी गदगद-कर चित्तोर पर चढ़ आया। आठ वर्ष तब वह गद को न जीत सका। अन्त में उसने चान चानी और राजा से गन्धि कर महत्त्व में गया। वही क्षण में पद्मावती के प्रतिनिध्व को देकर मूर्छित हा गया। पुन जब राजा उस गद-दार तब पहुँचाने आया तो उसने उग बन्दी बना लिया। वह राजा का स्केर दिल्ली पहुँचा और बाराणस में डाल दिया।

राजा के वियोग से सभी दुखी थे। रानियों की तो बुरी दशा थी। कुभलनेर
राजा देवपाल ने इस अवसर से लाभ उठाना चाहा और उसने पद्मावती के पास
रुद्रा की बे हारो घृणित सदेश भेजा, जिसमें उसे सफलता न मिली। पद्मावती ने
वैद्य और बुद्धि से कार्य लिया तथा गौरा और बादल को एक युक्ति बताई। उसी के
अनुसार सोलह सौ पालकियों में सदास्य राजपूत वीरो को बिठाकर तथा बाह्वी के
स्थान पर भी राजपूतों को ही लेकर वह दिल्ली पहुँची। बादशाह अत्यन्त प्रसन्न हुआ
और निवास होकर उसने रानी की प्रार्थना पर पहले उसे राजा से मिलने की आज्ञा
दे दी। राजा के वन्दन वाट दिये गये और उसे बादल एवं रुद्र वीरो के साथ चित्तौड़
भेज दिया गया। इधर गौरा ने वीरो के साथ अलाउद्दीन की सेना को रोका परन्तु युद्ध
में सभी काम था गये।

चित्तौड़ आने पर जब रत्नसेन ने देवपाल के दुष्ट व्यवहार का सुना तो उसने
कुभलनेर पर आक्रमण कर दिया। इस युद्ध में रत्नसेन और देवपाल दोनों ही मारे
गये। पद्मावती और नागमती दोनों रानियाँ अपने मृत पति के साथ सती हो गईं।
दिनन्तर अलाउद्दीन एक विशाल बाहिनी लेकर चित्तौड़ पर चढ़ आया। बादल ने
उसका सामना किया परन्तु सारे राजपूत खेत रहे। स्त्रियाँ भी अग्नि में जलकर भस्म
हो गईं। अन्त में जब अलाउद्दीन गढ़ में पहुँचा तो उसे सर्वत्र राख का ढेर ही मिला।

कथा का आध्यात्मिक पक्ष—जायसी ने इस सम्पूर्ण कथा को आध्यात्मिक
रूप में ढाल दिया है। कथा के बीच-बीच में भी उन्होंने अनेक सबेद किये हैं। अन्त में
ही उन्होंने स्पष्ट ही लिख दिया है—

घोरह भुवन जो तन उपराहीं । त सब मानुस के घट माही ॥
तन चित्तउर, मन राजा कीहा । हिय सिधल, बुधि परामनि चीन्हा ॥
गुरु मुद्रा जेइ पय देखावा । बिनु गुरु जगत का निरगुन पावा ?
नागमती यह बुनिया धधा । बाबा सोइ न एहि चित्त बधा ॥
राघव ब्रूत सोई संतानू । माया अलाउद्दी सुलतानू ॥
प्रम कथा एहि भाति विचारहु । बूझि लहु जो बूझं पारहु ॥^१

इसमें कवि ने बतलाया है कि चीदह भुवन मनुष्य के शरीर में ही है अतः
पिंड में ही ब्रह्माण्ड है। कथा में चित्तौड़ शरीर है एवं रत्नसेन मन, सिंहाल हृदय,
पद्मावती बुद्धि हीरामन ताता गुरु नागमती प्रपञ्च, राघव संतान और अलाउद्दीन
माया है।

इसको सूक्ष्मतः हम इस प्रकार कह सकते हैं कि शरीर में हृदय एक चेतनाश है जो
साधनावश बुद्धि अर्थात् ज्ञानस्वरूप परमात्मा को प्राप्त करने के लिए आण मड़ता है।

^१ जायसी, अन्धावली—पद्मावत, पृ० ३०१।

साधनामार्ग में यह ही पथ प्रदर्शक होता है। उसके बिना मार्ग नहीं सूझता।^१ वी कृपा से ही शिष्य सिद्धि के भेद को जान पाता है।^२ ससार का प्रपञ्च उसे और खींचता है, माया मोहिनी डालती है और शैतान उसे पथभ्रष्ट करना चाहता तथा अन्य अनेक बाधाएँ भी आकर मार्ग को और दुरुह बनाती हैं परन्तु अन्त में तप, नियम एवं सत्य के प्रभाव से वह सब पर विजय पाता हुआ चैतन्य देव को प्राप्त करता है।^३ इस प्रबन्ध में भी रत्नमेन को प्रेममार्ग का साधक चित्रित किया है। पद्मावती का रूप चैतन्य देव की प्राप्ति ही उसका ध्येय है। नागमती रूपी प्रान् अलाहदीन रूपी माया एवं राक्षस रूपी शैतान अनेक बाधाओं और कष्टों के हैं। समुद्र आदि मार्गों की बिपमताएँ हैं परन्तु सत की कृपा से वह इन सब पर विजय पाता है। और अन्त में सिंहल द्वीप रूप हृदय (शिवलोक) में पहुँचकर ऊपर चढ़ता है और पुन चार स्थितियों के पश्चात् दशम द्वार (ब्रह्मरन्ध्र) में पहुँचता है।^४ वही उसे पद्मावती रूपी सिद्धि की प्राप्ति होती है।

उत्तमान—इनके जन्म बाल का पता नहीं। ये गाजीपुर निवासी शेख हुसैन के पुत्र थे^५ तथा इनके चार भाई और थे।^६ भाइयों के नाम दस प्रकार हैं—शेख

१ शिनु गुरु पथ न पाइय ।

—जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, पृष्ठ ६२ ।

२ चेला सिद्धि सो पावै, गुरु सौ करे अछेव ।

गुरु करे जो किरिया, पावै चेला भेद ॥

—वही, पद्मावत, पृष्ठ १०६ ।

३ दस मह एक जाइ कोइ करम, धरम, तप, नेम ।

बोहित पार होइ जब तबहि कुसल औ जेम ॥

सत साची, सत कर ससारु । सत खेइ लेइ तावै पारु ॥

—वही, पद्मावत, पृष्ठ ६३ ।

४ जीत येम सुई भूमि अवातु । बोठि परा तिधत कबितातु ।

—वही, पद्मावत, पृष्ठ १

५ गाजीपुर उत्तम अस्थाना ।

—बिप्रावसी, पृष्ठ १

६ कवि उत्तमान बसै तेहि गाऊ । शेख हुसैन तनै जय नाऊ ॥

पाँचा भाइ पाँचो ब्रवि हिये । एक इक सो पाँचो सोये ॥

शेख अलीउद दौलतिल जाना । मागर सोल अख बर दाना ॥

मानुस्सह बिधि मारग गहा । जोग नाथिजो मोन होइ रहा ॥

सेम फज्रुस्तह पोर अशारा । गर्न न बाहु गटे हृदियारा ॥

सेख हुसैन गाएन भत आहा । गुन बिद्या कहै गुनी सराहा ॥

—वही, पृष्ठ १

अजीज, शेख मानुल्लाह, शेख फैजुल्लाह और शेख हसन । ये चिश्ती सम्प्रदाय के निजामुद्दीन औलिया की शिष्य-परम्परा में थे ।^१ इन्होंने हाजी बाबा को अपना गुरु लिखा है ।^२

इन्होंने हिजरी सन् १०२२ (१६१३ ई०) में 'चित्रावली' नामक प्रेमाभ्यासक काव्य अवधी में चौपाई की सात पंक्तियों के पश्चात् एक दोहे के क्रम से लिखा ।^३ वह समय जहाँगीर बादशाह का था । इन्होंने प्रथम स्तुति खंड में जहाँगीर की प्रशंसा भी की है । इनका उपनाम 'मान' था ।^४ जोगी डूँडन खंड में मूलतान, सिन्ध, बलूच, काबुल, बदख्शा, खुरासान, मक्का, मदीना, बगदाद, इस्तम्बूल, मिश्र, सिंहल द्वीप, कर्नाटक, उड़ीसा, बंगाल मनीपुर तथा बलद्वीप आदि स्थानों का वर्णन किया है । इससे इनके भौगोलिक ज्ञान पर अच्छा प्रकाश पड़ता है, यद्यपि विवरण पूर्णतः शुद्ध नहीं हैं । अंग्रेजों के द्वीप बलद्वीप का भी उल्लेख है ।^५ इससे ज्ञात होता है कि उस समय अंग्रेज भारत में आ गये थे ।

चित्रावली का कथासार—नेपाल के राजा धरनीधर के कोई सन्तान न थी । अतः उसने शिव का आराधन कर उन्हें प्रसन्न किया । पुनः शिव के प्रसाद से उसके यहाँ एक पुत्र रत्न उत्पन्न हुआ, जिसका नाम सुजान रखा गया । बड़ा होकर एक दिन आखेट से लौटता हुआ राजकुमार वन में मार्ग भूल गया और एक देव की मढी में जा सोया । इसी बीच वह देव भी आ गया और उसने उसकी रक्षा का भार अपने ऊपर ले लिया । थोड़ी देर के पश्चात् वह देव अपने भिन्न एक अन्य देव के साथ

^१ गहि भुज कीन्ह पार ज, बिनु साहस बिनु दाम ।

कइती सफल जहान के, चइती शाह निजाम ॥

—चित्रावली, पृष्ठ १० ।

^२ बाबा हाजी पीर अपारा । सिद्ध देत जेहि लाग न बारा ॥

भोहि मया कं एक दिन, शबन लाग गहि माथ ।

गुरमुख वचन सुनाय कं, कलि मह कीन्ह सनाय ॥

—वही, पृष्ठ १० ।

^३ सन सहस्र याइस जब अहे । तब हम वचन चारि एक कहे ।

—वही, पृष्ठ १४ ।

^४ कया मान कवि गायेउ नई । गुरु परमाद समापत भई ॥

—वही, पृष्ठ २३६ ।

^५ वन द्वीप देखा अंगरेजा । जहा जाइ नहि बठिन करेजा ॥

—वही, पृष्ठ १६० ।

रूपनगर की राजकुमारी चित्रावली की वर्षगांठ का उत्सव देखने के लिए रूपनगर गया और माय हो मुक्त मुजान को भी लेता गया। वहाँ पहुँचकर उन देवों ने राज कुमार को चित्रावली की चित्रमारी में लिटा दिया। जागने पर उसने चित्रमारी को देखा और वहाँ चित्रावली के चित्र को टेंगा हुआ देखकर उस पर आसक्त हो गया। वहाँ पर रम्य हुए रंगों से उसने एक अपना भी चित्र बनाया और राजकुमारी के चित्र के पास ही उसे टांगकर पुन भोग गया। उत्सव को देखकर देव पुन उसे उभी अवस्था में उठाकर मढी में ले आये। जब वह जागा तो उसने उसे स्वप्न समझा परन्तु अपने हाथ और वस्त्रों को रंग से चिन्हित देखकर उस घटना को सत्य जाना और विकल होने लगा। इसी समय उसके कुछ भृत्य उसे खोजते हुए वहाँ आये और अपने साथ उसे ले गये।

राजकुमार चित्रावली के वियोग में दुखी रहने लगा। एक दिन उसके मित्र सुबुद्धि ने उसे बुझि यताई और उसने तदनुसार उस मढी में जाकर अन्नमत्र खोल दिया। इधर चित्रावली भी राजकुमार के चित्र को देखकर प्रेमासक्त होकर ध्याकुल रहने लगी। एक दिन उसने अपने कुछ नपुंसक भृत्य योगियों के वेप में राजकुमार की खोज के लिए भेजे। एक कुटीचर ने इस बात की सूचना राजकुमारी की माँ हीरा को दे दी। उसने उस चित्र को धुलवा डाला। इससे क्रुद्ध होकर राजकुमारी ने उस कुटीचर का सिर मुँठवाकर घर से निकाल दिया। उधर उन नपुंसक भृत्यों में से एक उसी मढी पर आ पहुँचा और राजकुमार का परिचय पाकर उसे योगी के वेश में रूपनगर ले आया। वहाँ शिव-मन्दिर में मुजान और चित्रावली दानो ने एक दूसरे के दर्शन किये। इसी बीच उस कुटीचर ने क्षत्रुतावश राजकुमार को भधा कर दिया और उसे बहकाकर एक पर्वत की गुहा में छोड़ आया। वहाँ उसे एक भजगर निगल गया। उसकी विरहाग्नि से प्रतप्त होकर भजगर ने उसे उगल दिया। पुन उसे भधा जानकर एक वनमानुष ने एक भजन दिया, जिससे वह फिर देखने लगा। थोड़ी देर पश्चात् वन में घूमते हुए उसे एक हाथी ने पकड़ लिया। परन्तु धीघ ही एक बृहद् पक्षी उस हाथी को ले उड़ा, जिसमें पबढाकर उसने राजकुमार का छोड़ दिया और वह एक समुद्र पर आकर गिरा। वहाँ से भ्रमण करता हुआ वह सागरगड पहुँचा और राजकुमारी कवलावली की पुष्पवाटिका में विश्राम करने लगा। कुछ समय पश्चात् राजकुमारी वहाँ आई और उसे देखकर माहित हो गई। घर पहुँचकर उसने भोजन के लिए उसे बुलाया और आहार में अपना हार छिपाकर खोरी के अपराध में उस बन्दी बना लिया।

इसी समय सोहिल नाम का एक राजा कवलावली के सौन्दर्य की प्रशंसा करने लगा और उसने राजकुमारी को अपने पराक्रम से उसे परास्त कर

दिया। अंत में चित्रावली की प्राप्ति-पर्यन्त समय की प्रतिज्ञा करके उसने कवलावती से परिणय कर लिया और राजकुमारी को साथ ले गिरनार की यात्रा के लिए चला गया। चित्रावली का भेजा हुआ योगी भी सयोग से गिरनार आ पहुँचा और राजकुमार से सदेश लेकर लौट गया। पुनः राजकुमारी का एक पत्र लेकर वह योगी के वेश में सागरगढ़ आया और राजकुमारी को अपने साथ रूपनगर ले गया। इस बीच में राजा के दरबार में एक कथक आया और उसने सोहिल के युद्ध की गाथा गाई, जिसे सुनकर राजा को चित्रावली के विवाह की चिन्ता हुई और उसने चार चतुर चिन्तकार पारो दिशाग्रो में राजकुमारो के चिन्तन के लिए भेजे। किसी दूती ने रानी से राजकुमारी के दूत भेजने का समाचार कह दिया। वह दूत सुजान को नगर के बाहर बिठाकर चित्रावली के पास आ ही रहा था कि मार्ग में ही बन्दी बना लिया गया। विलम्ब होने पर राजकुमार अत्यन्त व्याकुल हुआ और पागल की भाँति चित्रावली का नाम ले लेकर पुकारने लगा, जिसे सुनकर राजा ने उसके बंध के लिए एक हाथी छोड़ा परन्तु उसने उस हाथी को ही मार डाला। इससे राजा बड़ा क्रुद्ध हुआ और स्वयं उसके दंडार्थ उद्यत हुआ परन्तु इसी समय एक चिन्तकार सागरगढ़ से राजकुमार सुजान का कथन लेकर आया और राजा को बताया कि इसी ने सोहिल को मारा था। राजा ने निश्चय से पहचाना कि यह वही राजकुमार था अतः वह उसे सादर घर ले गया और पुनः चित्रावली का पाणिग्रहण उसके साथ कर दिया।

सागरगढ़ से सुजान के चले जाने पर कवलावती विरह से विकल रहने लगी। उसने हसमिय को दूत बनाकर रूपनगर भेजा। वहाँ पहुँचकर मिश्र ने भ्रमर की श्रव्योक्ति द्वारा राजकुमार को चेताया। इससे राजकुमार को कवलावती की स्मृति हो आई और पुनः वह चित्रावली को साथ ले सागरगढ़ आया। वहाँ से कवलावती को भी साथ लेकर वह स्वदेश को चला परन्तु ममुद्र में तूफान आ गया और बड़ी बठिनाइयो से उसे पार कर स्थल-मार्ग से नेपाल पहुँचा। राजा ने सुजान को राज्य-भार दे दिया और फिर उसने दोनों रानियों के साथ मुसल भोगते हुए बहुत काल तक राज्य किया।

कथा का आध्यात्मिक पक्ष—सूफी पद्धति की भाँति यह कथा भी अपना आध्यात्मिक पक्ष रखती है। इसमें कवि ने प्रायः जायमी का अनुसरण किया है। योगी-प्रभाव के कारण सम्पूर्ण काव्य में अद्वैत की छाँप लगी हुई है। सुजान स्वयं शिव का अवतार है। राजा धरनीधर को आशीर्वाद देते हुए शिव जी ने स्वयं कहा है—

देखु देत हौं आपन असा। अब तोरे ह्वैं हौं निजु असा ॥^१

पुनः जन्मसूत्र में पड़ितो ने सन्त आदि विचार कर भी यही बताया है—

मियुना लगन संभू छोतारा ॥^१

शिव के अवतार से अद्वैत का ही मान होना है। उसमान ने लिखा भी है—
सब वही भीतर वह सब माही। सर्व आपु दूसर कोउ नाहीं ॥

दूसर जगन नामु जिन पावा। जंमे लहरी उदधि कहावा ॥^२

चित्रावली और कवलावली विद्या और अविद्या के रूप हैं। इसीलिए मुजान चित्रावली न विद्या की प्राप्ति तक कवलावली रूप अविद्या का उपभोग नहीं करता। सुबुद्धि 'सुबुद्धि' जान पड़ता है, क्योंकि सुबुद्धि विद्या की प्राप्ति में सहायक होती है। दूसरे शब्दों में हम चित्रावली को चतुर्गुण शक्ति भी कह सकते हैं, क्योंकि यदि न स्वयं सरोवर खड में चित्रावली के जल में छिप जाने पर और किसी प्रकार भी अन्विष्ट न होने पर सन्निधों के मुँह से कहलवाया है कि गुण अथवा में तो तुझे जान ही क्या सकती है, जब कि तू प्रकट रूप में भी छिपी रहती है। ब्रह्मा भी चारों वेद पढ़कर सोज कर-कर हार गया परन्तु तेरा भेदन पा सचा। महेश भी सेवा कर हार गये परन्तु पार न पा सचे। और देवी की तो जान ही क्या है। हम भ्रष्टो हैं जिन्हें स्वयं कुछ भी सुझा नहीं। भगवान् मा स्नान है जहाँ तुम नहीं हो? तुम्हारी भोज वही पा सकता है त्रिने तुम मार्ग दिशाही हो, अतः केवल योगी होने और अन्य पदने से कोई लान नहीं।^३

परेवा खड में भी परेवा के मुख से चित्रावली के रूप वर्णन द्वारा दमी भाव की व्यञ्जना करते हुए कहा गया है कि यह चित्रावली वह है जिसका सभी ध्यान करते हैं, पृथ्वी पर घर-घर में जिनकी चर्चा है तथा सारा चराचर जगत् ही जिसकी चाह में लीन है। जो पुरुष जान-बूझकर भी उसे भूला देता है वह जीता हुआ भी मृत के समान है। मूर्ख और चण्डाल भी उसकी बराबरी नहीं कर सकते। वह मनुष्य धर्म है

^१ चित्रावली, पृष्ठ २०।

^२ वही, पृष्ठ १।

^३ गुप्त लोहि पावाह का जानी। परमट महं जो रहहि छपानी ॥
चतुरानन पंडि चारी वेदु। रहा सोत्रि पं पाव न भेदु ॥
सकर पुनि हारे कं सेवा। ताहि न मिनिज छार को देवा ॥
हम पपी जेहि आप न मून्दा। भेद तुम्हार कही सो बूझा ॥
बोन सो ठाऊ जहाँ तुम माहीं। हम चपु जोनि न देखहि बाहीं ॥
पावं सोज तुम्हार मो, जेहि देखसावहु पप।
कहा होइ जोगी नए, सो पुनि पढ़े गप ॥

जो उसके मार्ग पर न मन लगाता है ।^१

आगे इसी मार्ग पर सिद्धि-प्राप्ति तक चार नगर रूप चार स्थितियों का वर्णन किया गया है । प्रथम भोवपुर है, जहाँ इन्द्रिय-विषय अपनी ओर खींचते हैं । जो इनमें न रचवर काम-क्रोधादि को जीत लेता है वही आगे बढ़ता है और गोरखपुर नामक नगर में पहुँचता है । यहाँ वह योगी होकर चलता है और गुरु द्वारा अन्तर्दृष्टि पावर आगे बढ़ता है । पुनः तृतीय नेहनगर में प्रवेश पाता है । इस स्थिति में उसे समता-भाव प्राप्त हो जाता है और फिर योगी वेश भी छूट जाता है । तदनन्तर वह रूपनगर में पहुँचता है । यही अन्तिम स्थिति है, यही लक्ष्य है । यह स्थिति वही दुर्गम है । यहाँ करोड़ों में कोई-कोई पहुँचता है ।^२

शेख नबी कृत ज्ञानदीप—शेख नबी जौनपुर जिले में भऊ के निवासी थे । ये जहाँगीर के शासनकाल में सन् १६१६ ई० के लगभग विद्यमान थे । इन्होंने 'ज्ञानदीप' नाम की एक कहानी लिखी, जिसमें राजा ज्ञानदीप और देवजानी की प्रेम-कथा वर्णित है ।

कासिमशाह कृत हस जवाहिर—कासिमशाह दरियाबाद (बाराबकी) में अमानुल्लाह के यहाँ उत्पन्न हुए थे । और जाति के हीन थे इनका समय १७३१ ई० के लगभग माना गया है, क्योंकि इन्होंने तत्कालीन दिल्ली के बादशाह मुहम्मद शाह की प्रशंसा की है । इन्होंने 'हस-जवाहिर' नामक एक प्रेमाख्यानक काव्य लिखा, जिसमें राजा हस और रानी जवाहिर की प्रेम-कहानी है । कथा का सार इस प्रकार है—

बलख नगर में सुलतान बुरहान के घर हस नाम का एक प्रतापी पुत्र उत्पन्न हुआ और चीनाधिपति आलमशाह के घर जवाहिर नाम की एक सुन्दरी कन्या ने जन्म लिया । बड़े होकर इनके हृदय में प्रेम का बीजारोपण हुआ । हस जवाहिर की प्राप्ति

^१ वह चित्रावलि धाई सोई । तीन लोक वेद सब कोई ॥
सुरपुर सब ध्यान ओहि घरहीं । अहिपुर सब सेव तेहि करहीं ॥
मृतमडल जो देखा हेरी । घर-घर चले बात तेहि केरी ॥
पछी वोहि लगि फिरहि उदासा । जल के सुत ओहि नाउ पिपासा ॥
परवत जपहि मोन होइ नाऊ । आसन भारि बँधि एक ठाऊँ ॥
पहुमी बहू जो सरग लहु बाढ़ी । सेवा करतहि एक पग ठाढ़ी ॥
जानि भूमि जो ताहि बिसारा । सो मनु जियतहि भरा भडारा ॥
अति सुख्य चित्रावली, रवि ससि सर न करेइ ।
धन सो पुख्य ओ धन हिया, ओहिक पय सिद्ध देइ ॥

—चित्रावली, पृष्ठ ७८ ।

^२ चित्रावली, पृष्ठ ८०-८३ ।

के लिए घर में योगी होकर निवृत्ता और अनेक कष्टों के परित्याग उसे प्राप्त कर घर लौटा ।

यह कथा भी उपर्युक्त कथाओं की भाँति अध्यात्मपरक ही है ।

नूर मुहम्मद—ये जौनपुर जिले में सहरहद नामक स्थान के रहने वाले थे । पुन ये आजमगढ़ में अपने स्वसुर दममुहंन के यहाँ रहने लगे थे । इन्होंने सन् १७६० के आसपास है । बंगाली इन्द्रावती में हिन्दी के बादशाह मुहम्मद शाह की प्रशंसा की है । इन्होंने फारसी में अनेक पुस्तकें लिखीं । हिन्दी में 'इन्द्रावती' और 'अनुराग बाँसुरी' ये दो काव्य लिखे । इन्द्रावती का रचना-काल सन् ११५७ हिजरी (सन् १७६४ ई० के लगभग) है ।^१ अनुराग बाँसुरी का सन् ११७० हिजरी (सन् १७६४ ई० के लगभग) है ।^२ अनुराग बाँसुरी तो तत्त्वज्ञान की मञ्जूषिका ही है । ईश्वर जीव के मध्य मनोवृत्तियों के सहारे प्रेम-कथा का ऐसा सुन्दर चित्रण अत्यन्त निपुण दुर्लभ है । इसका उपनाम 'शामशाह' का ।^३

इन्द्रावती का कथासार—कानिज देग के राजकुमार राजकुँवर की पिता की मृत्यु के उपरान्त शासन-भार मिल गया और मपलीक सुब में राज्य करने लगा । एक दिन कुँवर को स्वप्न में अचानक सावय्यमयी रमणी दृष्टिगोचर हुई, जिसके प्रेम-भाव में धावद हृषा वह विचल रहने लगा । मनपुरुषितासी उमने भनी बुद्धिमान ने उसकी विचलता का कारण जान अनेक चित्रों में रमणियों के चित्र बनवाये और कुँवर को दिखाये परन्तु उनमें एक भी चित्र स्वप्न-दृष्ट युवती का न था । अन्त में कुँवर अपनी पुण्यवाटिका में तप करत हुए एक तपस्वी के पास गया और अपनी कथा सुनाई । उसने यत्नसाय कि आगमपुर नाम का एक नगर है, जिसका मार्ग सात वन और प्रचार भुम्भ न बड़ा दुर्गम है । वही ईश्वर का एक मन्दिर है जहाँ योगी, तपी, सन्ध्यामी और वैरागी दिन-रात ध्यान का नाम जपते हैं । ऐसे धर्मनगर का राजा जगदति है । उसकी कन्या इन्द्रावती (पूर्वनाम रत्नजीवि) को तुमने स्वप्न में देखा है । उसे तुम की कथा में बार्द करादिवा हो पा सकता है । कुँवर की प्रार्थना से मन्त्रवी ने उसे दिव्य दृष्टि दी, जिससे उमने पय मन्त्र ध्यानपुत्र को देखा ।

^१ सन् इन्द्रावती में रहे, मलायन उपगच्छ ।

बड़े लगेत पोषी तजे, पाय लरो बर बाह ॥

—इन्द्रावती, पृष्ठ ४ ।

^२ इह इन्द्रावती में अहतर । पेर मुनाएउ बचन मनोहर ॥

—अनुराग बाँसुरी, पृष्ठ १ ।

^३ 'शामशाह' का कौन जगता । फिर हिन्दी भाषा पर काका ॥

—अनुराग बाँसुरी, पृष्ठ १ ।

इसके पश्चात् वह स्त्री, राज्य आदि को छोड़कर योगी हो गया और आठ साथियों को लेकर आगमपुर को चन दिया। देहपुर नामक स्थान पर रात्रि बिताई। भोर होते ही वह सघन वनों के पास आया। वनों को पार करते हुए भिन्न-भिन्न वन में इन्द्रिय, बुद्धि आदि भिन्न भिन्न ने कुंवर को रोकना चाहा परन्तु वह न रुका और अन्त में देहन्तपुर में आया। वहाँ अन्य साथियों को छोड़ बुद्धसेन के साथ आगे चला और वन-पर्वतों को लांघता हुआ समुद्र पर पहुँचा। वहाँ से कायापति के साथ समुद्र पार गया और जिउपुर में वास किया। फिर आगे उसने बुद्धसेन को भी छोड़ दिया और केवल प्रेम को साथ ले आगे बढ़ा। आगमपुर पहुँचकर वह रात्रि को ईश-मण्डप में रहा। वहाँ प्रातः ही मन फुलवारी में गया।

उधर इन्द्रावती को भी स्वप्न में एक योगी दिखाई दिया था, जिसने समुद्र से मोती निकालकर उसकी माँग में सँदुर भरा था, अतः वह भी प्रेम-पाश से आवद्ध हो चुकी थी। जब उसे अपनी चैता नाम की मालिन से यह ज्ञात हुआ कि कोई योगी उसकी प्राप्ति के लिए फुलवारी में आकर साधना में लीन है तो वह फुलवारी में गई। कुंवर उसे देख कर मुग्ध हो गया। इन्द्रावती एक पत्र लिखकर वहाँ से चली आई। उस पत्र में लिखा था—

“जीव नाम का एक राजा है। उसने शरीरपुर में स्थान पाया और नगर की शोभा को देखकर भुला गया। उसी नगर में एक दुर्जन नाम का राजा था। एक दिन जीव राजा ने अपने मन्त्री बुद्ध से कहा कि दुर्जन माया मोह में पड़ा हुआ है और मेरे मार्ग में एक काँटा है। एक नगर में दो राजा नहीं रह सकते। बुद्ध ने उसे सावधानी से राज्य करने को कहा। राजा का मन नाम का एक पुत्र था, जो एक सुन्दरी को चाहता था परन्तु पा न सका था। एक दिन उसने दुर्जन को बुलाकर सारा भेद कहा। दुर्जन ने राजा जीव से कहा कि कायापुर में दरसन (दर्शन) नाम का एक राजा है। उसकी रूप नाम की अति लायण्यमयी कन्या है। यदि उमका विवाह मन से हो जाय तो बड़ा सुखकर है। राजा को यह बात बहुत दूरी और उसने दृष्टि नामक दूत को कायापुर भेजा। कन्या से पूछने पर दरसन ने कहला भेजा कि कन्या नहीं मानती। इस पर जीव अत्यन्त क्रुद्ध हुआ और कायापुर के पास पहुँच बुद्ध को दूत बनाकर भेजा। वह सारा वृत्तान्त जानकर आया। इधर रूप ने चितवन नाम की दासी को मन का रूप आदि देखने के लिए भेजा। धीरे-धीरे रूप को दया आई और मन का भाना-जाना प्रारम्भ हो गया। अन्त में दोनों का परिणय हो गया। मन के एक पुत्र और एक पुत्री उत्पन्न हुए। जीव राजा बालकों के फेर में पड़ गया अतः उसने राज-कार्य को दुर्जन को सौंप दिया। अब जीव के सेवक दुर्बल हो गए। बुद्ध ने जीव को समझाया परन्तु वह न समझा। अन्त में बुद्ध ने साहम तपी से राजा का भेद कहा। साहस में उपाय बताया कि प्रीतपुर नाम का एक स्थान है, वहाँ कया नाम का राजा

है। उसके पास जाओ, वह तुम्हारा काम बना देगा। दोनों कृपा के पास गये। कृपा ने बुद्धि की सहायता में जीव के हृदय में प्रेम का संचार करा दिया और महाराज गुह दाता ने प्रसाद से जीव को पुनः शरीरपुर का अधिपति बना दिया।”

मूर्च्छा के हटने पर कुँवर ने पत्र को पढ़ा और सम्पूर्ण रहस्य से अवगत होकर प्रेमोन्माद से और भी विवर्ण होने लगा। पुनः मालिन द्वारा पत्र-व्यवहार हुआ। अन्त में कुँवर ने पवन के हाथों सन्देश भेजा। इन्द्रावती ने भी उसी के हाथों अपना सन्देश भेज दिया। उसे मुनः कुँवर प्रेमपुर में प्रेमपति नामक मद्यप के पास गया और उससे एक प्रेम का प्याला पी वह राजद्वार पर स्थित स्नेह-वृक्ष की छाया में बैठ गया और राजा जगपति द्वारा समुद्र से मोती निबालने के नियम को सुनकर इन्द्रावती की अट्टालिका के नीचे आया। इन्द्रावती के दर्शन तो पाये परन्तु ऊपर न पहुँच सका। इसी समय एक रात्री से प्रेम राग सुनकर वह बुद्ध समेत समुद्र की ओर चला। बीच में दुर्जन नाम के गडपति ने उसे बन्दी बना लिया। रात्रि को उसकी मोहिनी स्त्री ने इस रूपवती स्त्रियों को साथ ले कुँवर को रिभाया परन्तु उसका प्रेम सच्चा था। अन्त में मोहिनी हार मानकर चली गई।

राजा जहाँ बन्दी था वही एक वृक्ष पर प्राण नाम का एक मुन्ना बैठा था। उससे परिचय हो जाने पर कुँवर ने उसे इन्द्रावती के पास भेजा। इन्द्रावती ने उसे पिंजरे में डाल दिया। रात को दीपक के प्रति मुए की उक्ति को सुन इन्द्रावती ने उससे आने का कारण पूछा। मुए ने समस्त समाचार सुना दिया। उसे मुनः इन्द्रावती ने एक पत्र लिखकर मुए के वापस दिया। उसमें लिखा था कि मेरे पिता का मित्र कृपाराम है। यदि उस समाचार मिले तो वह तुम्हें छुड़ा लेगा। पत्र को पढ़कर कुँवर ने बुद्धमन को कृपाराम के पास भेजा। बुद्धसेन ने कृपाराम की बड़ी सेवा की जिससे प्रमत्त हो कृपाराम ने जगपति की सहायता में दुर्जन पर आक्रमण कर दिया। गर्वराय के कहने से दुर्जन ने भी उसका सामना किया। क्षमा और धर्मराय के हाथों जमरा। दुर्जन के शोध और मदनमिह नाम के भट पराजित हुए दोनों दलों में धार सग्राम हुआ और कृपाराम के हाथों दुर्जन मारा गया। तब कृपाराम ने कुँवर को बन्दीगृह में निवाला और समुद्र में मोती का स्थान बता मार्ग बता दिया। जब जगपति ने यह समाचार सुना तो उसने कुँवर को वापिस बुला लिया।

इन्द्रावती की विरह-व्याकुलता को बड़ता हुआ देख सखियों ने नित्य प्रति प्रेम कहानियाँ कहनी प्रारम्भ की जो प्रायः ध्यात्मपूर्ण होती थीं। इन कहानियों ने इन्द्रावती की विरहाग्नि और भड़क गई। ऊपर कुँवर गिराया हो समुद्र में डूबने के लिए चल दिया। मार्ग में योगाई गुरुनाथ मिले। उन्होंने उसे धैर्य बंधाया और राजा जगपति के पास जाकर उसका वास्तविक परिचय दिया। तत्पश्चात् राजा की आज्ञा

और गुरनाम का घासीयाँद पाकर वह मोती निरालने ममुद्र पर गया। अनेक वृष्ट और परोक्षायो के पश्चात् उसने अपनी विरहाग्नि में ममुद्र को सन्तप्त कर मोती प्राप्त किया। फिर वह आगमपुर लौट आया। राजा जगपति ने शुभ दिन देव इन्द्रावती का विवाह कुँवर के साथ कर दिया।^१

कथा की आध्यात्मिकता—कथा प्रत्यक्षत आध्यात्मपूर्ण ही है। कवि ने बालिजर देश और राजकुमार राजकुँवर के प्रतिरिक्क नभी नामों की कल्पना मन, बुद्धि, शरीर प्राण, दया, कृपा, क्षमा, प्रेम, स्नेह, काम, क्रोध, मद, दृष्टि, चितवन एवं पवन आदि साधना में प्रयुक्त भग प्रत्यगो एवं मनोभावों के नामों पर ही की है। इसमें कुँवर जीवात्मा और इन्द्रावती ब्रह्म की ज्योति हैं। इन्द्रावती का पूर्व नाम रत्नज्योति ही था। लिखा भी है कि वह रूप प्रकाशमान दीपक है और उस पर गारा समार पतंग बना हुआ है।^२ बुद्धसेन ज्ञान है, क्योंकि ज्ञान ही जीवात्मा का सिद्धि-प्राप्ति तक सहायता करता है। सच्चे प्रेम का प्याला पीकर ही जीवात्मा अनेक साधनाओं के पश्चात् ब्रह्म-ज्योति को प्राप्त करती है—यही इसमें दर्शाया गया है।

इसमें भवान्तर क्याएँ भी आध्यात्मपूर्ण ही हैं जैसा कि पत्र की कथा से स्पष्ट है।

अनुराग बाँसुरा की सलिलत कथा—चतुर्दिक कूली हुई मन कुलचारी से युक्त मूरतिपुर नगर में जीव नाम का राजा राज्य करता था। उसका अन्त करण नाम का एक पुत्र था। उसके दो सगी थे, सकल्प और विकल्प। अन्त करण के तीन परम प्रिय मित्र भी थे—बुद्धि, चित्त और अहकार। उसकी महामोहिनी नाम की एक स्त्री थी।

एक बार श्रवण नाम का ब्राह्मण विद्यापुर से पढ़कर लौटा। उसके गले में एक मोहनमाला पड़ी थी जो उसे अपने मित्र ज्ञातस्वाद से उपहार में मिली थी और ज्ञातस्वाद ने जिसे सनेह नगर के राजा दर्शनराय की पुत्री सर्वमंगला से पुरस्कार रूप में प्राप्त किया था। जब अन्त करण ने उस माला को श्रवण के कंठ में देखा और उसका भेद जाना तो वह सर्वमंगला का प्रेमी बन गया। पिता ने पुत्र की प्रेम वार्ता को बूझ द्वारा जानकर कठिनाइयों के कारण उसे राखना चाहा, परन्तु वह न माना। बुद्धि, सकल्प एवं विकल्प ने भी प्रयत्न किये किन्तु वह कब रुकन वाला था। अन्त में सनेह नगर को प्रस्थान कर ही दिया। इसी समय एक सनेह गुरु नाम का वैरागी सनेह नगर से आया, जिससे उसने सर्वमंगला के विषय में सब कुछ जान लिया। गुरु ने उसके प्रेम को जानकर अपने उपदेशी सुआ को उसके साथ कर दिया और स्वयं तीर्थ-यात्रा के लिए चला गया। माता पिता, कलत्रादि सभी को छोड़कर अन्त करण

^१ है यह रूप दीप उजियारा। है पतंग तापर सारा ॥

सुम्ना के साथ प्रेम-मार्ग पर योगी होकर रूप मनेही, राम सनेही तथा बास सनेही आदि मित्रों के साथ चल दिया। मार्ग में इन्द्रियपुर के निकट आया तो वहाँ के राजा अश्वेष्ट ने उसे मनभावनी आदि वृद्ध रगिनीयों द्वारा पय-ग्रष्ट करना चाहा, जिन्होंने रूप, रस, गंधादि से उसे लुभाया परन्तु वह विचंचित न हुआ। उसकें मित्र वही रमण करने लगे। वह आगे बढ़ता गया और अन्त में सनेह नगर पहुँच गया। वहाँ एक देवहरा में ठहरा।

उपर सर्वमंगला ने स्वप्न में एक दिन मँडराता हुआ भँवर और दूसरे दिन एक योगी देखा जो उसकी पूजा में लीन और कृपा का मिश्रण था। स्वप्न पर विचार करने पर निश्चिन हुआ कि कोई व्यक्ति सर्वमंगला के प्रेम में डूबकर योगी बना हुआ है। एक दिन सर्वमंगला अपनी सखियों के साथ आँगन में बैठी थी कि उपदेशी सुम्ना अन्तःकरण के पास से उसके पास आया और उसके बुलाने पर हाथ पर जा बैठा। शनैः शनैः उसने भारा भेद कह सुनाया। अतः तो सुए ने मध्यस्थ का कार्य किया और चित्र एव मदगो का प्राज्ञान प्रदान कराना प्रारम्भ कर दिया। एक दिन अन्तःकरण भवन के पास बना आया। ऊपर से सर्वमंगला ने भी देखा। दोनों की आँखें मिलते ही अन्तःकरण मूर्छित हो गया। इस प्रकार प्रेम व्यापार चलता रहा।

जीव राजा को जब पुत्र का कोई समाचार न मिला तो उसने महाप्रभु दर्शन-राम के पास अनुग्रहाष्टं पत्र भेजा। इसी समय सनेह गुरु बैरागी भी तीर्थयात्रा से लौटा और उसने राजा से अन्तःकरण का परिचय कराया। तब तो राजा ने महर्षि सर्वमंगला का विवाह उसके साथ कर दिया। तत्पश्चात् अन्तःकरण घर नौट आया।

कथा में अध्यात्म—पुनः मात्र से ही इस कथा का अध्यात्म बुद्धिगत हो जाता है। मूरतिपुर नगर शरीर है जिसमें जीव नाम का राजा है। अन्तःकरण उसका पुत्र है। दर्शनराय ईश्वर है और सर्वमंगला उसका ज्ञान है। जीव को मकल्प और विवक्ष्य अन्तःकरण में ही हुआ करते हैं। बुद्धि, चित्त एव अहंकार अन्तःकरण के साथी होने ही हैं। यही अन्तःकरण-चतुष्टय में से मन को छोड़ दिया गया है और उसे पुलवारी का रूप दिया गया है। महानोहिनी माया है जिसे छोड़कर सर्वमंगला रूप ईश्वरीय ज्ञान की प्राप्ति के लिए जीव चलता है। सनेह गुरु स्नेह है, जो जीव को मार्ग पर लगाना है। इन्द्रियपुर पञ्चिन्द्रियाँ हैं और अश्वेष्ट पापेच्छा है। मनभावनी विषय-प्रवृत्ति है, जो जीव को शब्द, रूप, रस, गन्ध और स्पर्श नामक इन्द्रिय-विषया की ओर आकृष्ट करती है। परन्तु प्रेमी जीव इनमें मन नहीं लगाता। अन्त में समय द्वारा अनेक कठिनाइयों को पार करता हुआ जीव दर्शनराय रूप ईश्वर की कृपा से सर्वमंगला रूप ईश्वरीय ज्ञान को प्राप्त करता है। इसमें सनेह गुरु रूप स्नेह (प्रेम) लक्ष्य की प्राप्ति परन्तु सहयोग देता है।

नर मुहम्मद के साथ ही इन प्रेमाध्यात्मक कार्यों का क्रम समाप्त हो जाता है।

लिये पञ्चात फाजिल शाह ने 'प्रेम रतन' लिखा जिसमें नरशाह और माहे मुनीर की मन्कया है । परन्तु यह महत्वपूर्ण नहीं है । इस परम्परा में उपर्युक्त कवि और काव्यों के प्रतिरिक्त अन्य कवि या काव्य इतने महत्वपूर्ण नहीं हैं । पहले कहा जा चुका है कि बजोर, दाहू आदि कुछ ऐसे सन्त हुए हैं जिन्होंने सूफीमत के अनेक सिद्धान्तों को अपनाया और उन्हें अपने वचनों में व्यक्त किया । शाह बरकतुल्ला ने (१६६०-१७२६ ई०) प्रेम प्रसास में बतलाया है कि जीव ईश्वर का ही अंश है और जब प्रेम द्वारा निजत्व का लोप हो जाता है तो जीवात्मा परमात्मा से मिल जाती है ।

प्रेमाह्वानक सूफी काव्यों में साम्य—प्रेमात्मानक सूफी काव्यों में कई बातें समान हैं । ये काव्य मुसलमानों द्वारा लिखे गये । शाहजहाँ के समय में हुए केवल मुरदास नामक एक हिन्दू द्वारा लिखित 'नल-दमयन्ती' कथा नाम की कहानी मिली है जो साहित्य की दृष्टि से अग्रम कोटि की है । ये सभी कवि मुसलमान होते हुए भी अत्यन्त उदार थे । सभी ने हिन्दू कथाओं को लेकर ही प्रेम-कथाएँ लिखी हैं । वास्तव में हिन्दू-मुस्लिम ऐश्वर्य का जो सुन्दर चित्रण हमें इन काव्यों में मिलता है वह अन्यत्र नहीं । यही कारण है कि इनमें खण्डन-मण्डन की प्रणाली को छुमा तक नहीं गया है और हिन्दू देवताओं को बड़े सम्मान के साथ चामत्कारिक घटनाओं में प्रदर्शित किया गया है ।

ये सभी काव्य फारसी की मसनवियों के ढंग पर लिखे हुए हैं । इनमें भारतीय सगण्ड काव्य शैली को नहीं अपनाया गया है । मसनवियों की शैली के अनुसार प्रथम पंक्तियाँ होती हैं जिनमें प्रायः क्रमानुसार ईश्वर, मुहम्मद साहब, खलीफा, गुरु एवं गार्हवक्ता की स्तुति का प्राधान्य होता है । इनमें भी इसी सरणी का अनुसरण है । आगे मसनवियों की प्रणाली पर ही इनमें प्रसङ्गों के नाम पर सगों का नाम दिया गया है । परन्तु प्रकृति-वर्णन भारतीय ढंग पर ही हुआ है ।

अवधी भाषा इनका माध्यम है । इन सब में कुछ चौपाइयों के पश्चात् एक दोहे का नम रखा गया है । मृगावती और मधुमालती में चौपाई की पाँच पक्तियों के पश्चात् तथा पद्मावती और चित्रावली में सात पक्तियों के पश्चात् एक दोहे का क्रम रखा गया है । नूर मुहम्मद ने अनुराग बांसुरी में छ पक्तियों के पश्चात् दाहा न रखकर एक बरब रखा है ।

य सारी कथाएँ अध्यात्म से ओतप्रोत हैं । लौकिक प्रम-कथाओं में दिव्य प्रेम की भाँकी है, अतः रहस्यात्मकता की अखण्ड व्यापकता है । जीवात्मा ईश्वरीय अंश है एवं सम्पूर्ण विद्वत् भी उसी का प्रदर्शन है । इसीलिए जीवात्मा ईश्वर से एक्य प्राप्त करने के लिए सदैव व्याकुल रहती है । गुरु से ईश्वर, जीव और जगत का वास्तविक रूप जानकर जब मनुष्य के हृदय में प्रेम उदीप्त हो जाता है तब कठिन साधना के पश्चात्

वह अपने लक्ष्य को प्राप्त करना है । अब यही इन प्रेम कथाओं का धर्म विषय है । लक्ष्य की सुन्दर व्यञ्जना के माध-माध स्थान-स्थान पर सदावरण का भी समावेश है । इनमें वर्णित प्रकृति के रम्य रूपों में ईश्वरीय सुषमा व्याप्त-सी दीप्त पड़ती है ।

इन सभी वाक्यों में योगी भावना कार्य कर रही है । ऐसा दीख पड़ता है कि इन साधकों पर योगियों का अपार प्रभाव था । सभी में नायक-योगी होकर ही निरूपे है और योग-भाषना से ही उन्होंने सिद्धि प्राप्त की है तथा गारुडनाथ, गोपीनाथ और भक्त-हरि का नाम तो प्रायः देखने में आता है ।^१ यही कारण है कि प्रद्वैत का प्रतिपादन प्रच्छा हुआ है ।

भारतीय सूफीमत में बाह्य सूफीमत में अपनी कुछ विशेषतायें हैं । इसमें हिन्दू-मुस्लिम विचारधाराओं के सम्मिश्रण द्वारा निर्गुण सगुण के समन्वय में जो प्रद्वैत का पुट दिया गया है उससे ऐसा विचित्र रंग आया है कि देखने ही बनता है । प्रेम-कथाओं द्वारा सूफी सिद्धान्तों का विवेचन बड़ा रचिस्वर और ग्राह्य हो गया है । अब अग्रिम कुछ पवों में विस्तारतः यह बननाया जायगा कि भारतीय सूफीमत का स्वरूप क्या है और उसके सिद्धान्तों का विवेचन किस प्रकार हुआ है ।

^१ तजा राज राजा भा जोगी । श्री निगरी कर गहेठ बियोगी ॥

कया पहिरि दड कर कहा । मिठ होइ कह गोरख कहा ॥

—जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० ५३ ।

जो भल होत राज और भोगू । योगिबन्ध नहि सायत जोगू ॥

राजा भरपरि सुना जो जानी । जेहि के घर सोरह सो रानी ॥

कुछ सीन्हे तरवा सहलाई । भा जोगी कोठ सग न लाई ॥

—वही, पदमावत, पृ० ५४ ।

भसम अग पग पावरी, सीस कलपि करि केस ।

कय पहिरि लें दड कर देखन निस्सखी देस ॥

—चित्रावली, पृ० ६८ ।

पहिरि लेहु पग पावरी । भोतहु मिरो गोरख ॥

—वही, पृ० ८४ ।

भएउ कृपर बंराणी भेसू । ताल बंराग भुतान योगेसू ।

—अनुराग वांमुरी, पृ० ३५ ।

जाकी चितवन भए बेहाया । नाथ मछन्दर गोरखनाथा ॥

—इद्रावती, पृ० ४३ ।

अष्टम पर्व हिन्दी-काव्य में सूफी-सिद्धान्त

पिछले पर्व में यह बतलाया गया है कि हिन्दी साहित्य में सूफीमत के सिद्धान्तों का विवेचन पूर्णतः हम केवल उन काव्यों में पाते हैं जो मुस्लिम साधकों द्वारा प्रेमा-स्थान रूप में लिखे गये और यत्र-तत्र अज्ञान उनमें जो अन्य सन्तों द्वारा मुक्तक रूप में लिखे गये। रहस्यवादी प्रेमास्थानक परम्परा में जायसी एव नूर मुहम्मद का नाम विशेष उल्लेखनीय है। द्वितीय प्रकार के सन्तों में कबीर, दरिया तथा शाह बरखतुल्ला आदि प्रसिद्ध हैं। जायसी आदि ने प्रेम-कथाएँ लिखते हुए उन्हें अध्यात्मपरक बताकर बीच-बीच में अनेक रहस्यमय संकेतों द्वारा सूफीमत के विभिन्न सिद्धान्तों को अवचित् प्रत्यक्षत और अवचित् अप्रत्यक्षत प्रतिपादित किया है। कबीर आदि ने प्रायः स्पष्टता को अपनाया है। रहस्य के प्रकटीकरण के लिए प्रतीकों का प्रयोग दोनों ने ही किया है।

हिन्दी साहित्य में इन कवियों के काव्यों में हमें जो कुछ भी सूफीमत मिलता है उससे पर्यालोचन से यह परिणाम निकलता है कि वह मध्य पूर्व के प्रदेशों में सिद्धान्तीभूत सूफीमत से बहुत-कुछ विभिन्नता रखता है और उसकी अपनी विशेषताएँ हैं। इससे पूर्व पर्वों में जो सूफीमत का दिग्दर्शन कराया गया है उसकी अपेक्षा भारतीय सूफीमत में एक सबसे बड़ा प्रभाव हम योगियों का देखते हैं। बाह्यसूफीमत में ध्यानार्थ अनेक आसनो का महत्त्व होते हुए भी हठयोग को कोई स्थान न था। परन्तु जायसी आदि न इडा आदि नाडियाँ एव सून्य आदि का प्रतिपादन कर हठयोग को अपनाया ही है। स्थान-स्थान पर गोरखनाथ, गोपीचंद एव भक्तृहरि का नाम लेते हुए याग साधना को श्रेष्ठ बतलाया गया है—

जो भल होत राज श्री भोगू । गोपीचंद नहिं साधत जोगू ॥^१

राजा भरयारि सुना जो जानी । जेहि के घर सोरह सैं रानी ॥

कुच लोन्हे तरवा सहराई । भा जोगी, कोउ सम न लाई ॥^२

गोरख झिझि दीन्ह तोहि हाथू । तारी गुह मछदरनाथू ॥^३ —जायसी

जायसी के अतिरिक्त अन्य सूफियों ने भी इनकी महत्ता को स्वीकार किया है—

^१ जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, पृष्ठ ५५ ।

^२ वही, पद्मावत, पृष्ठ ५५ ।

^३ वही, पद्मावत, पृष्ठ ६८ ।

वरहु बान अनि एवहु, वहँ बोज़ जो सवन ।

पहिरि लेहु पग पांवरो, बोलहु सिरि गोरख ॥^१ —उममान

जाकी चितवन भये येहाथा । नाम मुछन्दर गोरखनाथा ॥^२ —नूरमुहम्मद

सूफी प्रेम-वाक्यों में विशेषतः द्रष्टव्य बात यह है कि सभी नाथ गायक रूप में ही प्रदर्शित किये गये हैं और वे योगी होकर ही निकले हैं। उन्होंने वेश भी योगियों का ही धारण किया है। पद्यावली में राजा रत्नसेन के योगी वेश का वर्णन इस प्रकार किया गया है —

तजा राज राजा भा जोगी । श्री बिगरी बर गहेउ बिपोगी ॥

तन बिसभर मन बाउर लटा । परभा प्रेम परो सिर जटा ॥

खन्ध बदन श्री खन्दन देहा । भसम चढ़ाइ बौह तन खंहा ॥

मेतल, सिधो, चक्र, धधारी । जोगवाट, खराख, अघारी ॥

कया पहिरि पड कर गहा । सिद्धि होइ कह गोरख कहा ॥

मुद्रा खवन, कय जप माता । कर उपवान, कांथ बघछाला ॥

पावरि पांव, दीन्ह सिर छाता । खप्पर लोन्ह भेस करि राता ॥^३

इस प्रकार हम देखते हैं कि बिगरी, (सारंगी), जटा, भस्म, मेखला, सिंगी, चक्र, धधारी (गोरखधरा), जोगवाट, खराख, अघारी (भोला), कया, मुद्रा, जपमाला, उपवान (कमंडल), बघछाला, पावरि (खड़ाऊँ), छत्र, खप्पर और गेम्भा वस्त्र ये सभी चिन्ह योगियों के ही हैं। उममान ने भी चित्रावली में कुँवर सुजान के योगी होते समय इन्हीं में से अधिकांश चिन्हों का वर्णन किया है।^४ इनके अतिरिक्त नूर मुहम्मद आदि न भी प्रायः इन्हीं वेश-संकेतों का विवेचन किया है। शाह बरकतुल्ला अपनी आँखों की योगी बतलाते हुए कहते हैं कि उनमें रक्त, कृष्ण और शुक्ल रङ्गाएँ ही कन्या हैं, अश्रु-विन्दु ही मुमिरिनी हैं तथा उन्हें स्वामी के दर्शनों की याचना है।

योगियों के साथ-साथ हम सिद्ध प्रभाव भी पाते हैं। जायसी ने तो सिंहल द्वीप में रत्नसेन की रक्षार्थ महादेव आदि देवों के अतिरिक्त नौ नाथ और चौरासी सिद्धों के आने का भी उल्लेख किया है—

नथी नाथ चलि आबहि, श्री चौरासी सिद्ध ॥^५

^१ चित्रावली, पृष्ठ ८२ ।

^२ इन्द्रावती, पृष्ठ ४३ ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—पद्यावत, पृष्ठ ५३ ।

^४ चित्रावली, पृष्ठ ८५ ।

^५ जायसी ग्रन्थावली—पद्यावत, पृष्ठ ११३ ।

उपर्युक्त विवरण से हमें श्रात होता है कि इन सूफियों पर योगियों का असर था । ये वेश को महत्त्व न देकर उसे बाह्य लक्षण मात्र मानते थे । नूरमुहम्मद ने निम्ना है कि ईश्वरीय साक्षात्कार के निमित्त वेश कोई मूल्य नहीं रखता । उसके लिए तो वेश भ्रान्ति का त्याग करना ही पड़ता है—

भेष किहं यह भोख न पावउँ । तब पावऊ जब भेष नसावहु ॥^१

पद्मावती में अलाउद्दीन द्वारा राजा रत्नमेन के बन्दी किये जाने पर पद्मावती जोगिन होकर भरने प्रिय के पास जाना चाहती हैं । तब उसकी सखियाँ प्रिय-मिलन के हेतु बाह्य वेश को केवल स्वाग ही बतलाती हैं और कहती हैं कि प्रिय का वियोग ही परम योग है, अज्ञति ही खप्पर है, दीर्घ उच्छ्वास ही सिंगी का फूँकना है और प्रेम ही गटरमाना है । बिरह घघारी है, अनय ही जटा है, प्रिय के पथ को पुनः पुनः निहारने वाले चंचल नेत्र ही चक्र हैं तथा सहज परिधान ही कथा है । भूमि ही मृग-जाना है, आकाश ही छत्र है, हृदय की अनुरक्तता ही यस्त्ररजन है, मन माला का फेरना ही मनजाप है एक शरीर के पचभूत ही भस्म हैं । और प्रिय कथा का सुनना ही कुण्डल है, चरणों पर छाई धसि ही खड़ाऊँ तथा गोरा-बादल रूप आयय ही घघारी है—

भोख सेहु, जोगिनि ! किरि मागू । केत न पाइय किए सवागू ॥

यह बड जोग वियोग जो सहना । जे पीउ राखै सेहु रहना ॥

घर ही मह रहु भई उदासा । अजुरी खप्पर सिंगी सासा ॥

रहै प्रेम मन अरुभा गटा । बिरहघघारि असक सिर जटा ॥

नैन चक्र हेरे पिउ पया । कया जो कापर सोई कया ॥

छाला भूमि, गगन सिर छाता । रग करत रह हिरदय राता ॥

मन माला फेरं तत ओही । पाचौं भूत भसम तन होहौं ॥

कुडल सोइ सुनु पिउ कया, पवरि पाव पर रेहु ।

दडक गोरा बादलहि, जाइ अघारी सेहु ॥

कबीर आदि सन्त तो वेश के परम विरोधी थे ही । साधना को प्रमुखता देते हुए इन सूफियों ने योगियों से हठयोग की चर्चा को साधनार्थ ग्रहण किया ही है । पूर्व पर्व में बज्रयानी सिद्धो एवं नायपथी योगियों की हठयोग सम्बन्धी साधना-पद्धति का विवेचन किया जा चुका है । यहाँ कुछ उद्धरणों से हम यह सिद्ध करेंगे कि इन सूफी साधकों ने उसे कहाँ तक अपनाया ।

^१ इन्द्रावती, पृष्ठ २५ ।

^२ जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, पृष्ठ २७८

योग के अनुसार पिण्ड में भी ब्रह्माण्ड की कल्पना की गई है। जायसी ने 'जो बरम्हड सो पिंड है, हेतु मत न जाहि' * इस वचन से इसे स्पष्टार किया है। इसलिए याज्ञाचार तथा याज्ञ उपागना को कोई महत्त्व नहीं दिया गया है। पवीर ने हठयोग को पूर्णतः ही घपनाया है और यत्र-तत्र उगकी विवेचना भी विषदता से की है। एक स्थान पर वे लिखते हैं कि योग-साधना में लीन आत्मा महारस प्रभूत का उपयोग करती है और आनन्द पाती है। वह ब्रह्माग्नि में कामा को जलाती और ध्यान में भजपा जाय करती है। आसन मारकर त्रिकूट में सहज समाधि द्वारा इन्द्रियों को विषयो से, लीच लेती है तथा इडा, पिंगला और मुमुक्षा नाडिया की विभूति से मनोमार्जन कर निराकार ब्रह्म का साक्षात्कार करती है—

आत्मा अनवी जोगी, पीवं महारस प्रभूत भोगी ॥ टेक ॥

ब्रह्म प्रगति काया पर जारो। भजपा जाय उनमनीं तारो ॥

त्रिकूट कौट में आसण मांडे। सहज समाधि विवे सान छांडे ॥

प्रिवेणी विभूति करै मन भजन। जन कबीरप्रभु प्रसन्न निरजन ॥^१

इन चार पक्तियों में ही हमें योग का सार खीर पड़ता है। 'आत्मा अनवी योगी' एवं 'प्रभु भलख निरजन' इन दो वाक्यों के सामञ्जस्य से सदैव का ही प्रतिपादन हुआ है।

जायसी ने भी शरीर में 'जो ब्रह्माण्डो सो पिंडे, जो पिंडे सो ब्रह्माण्ड' के आचार पर व्यष्टि में समष्टि का निरूपण करते हुए ब्रह्माण्ड के सप्त खण्डों की कल्पना की है। 'पहिल खंड जो सनीचर मांडे' * इसमें प्रथम खण्ड सनीचर से आगे बृहस्पति, मंगल आदित्य, बुध, और सोम तक सप्त ग्रहों की स्थिति के आधार पर सप्त खंड मा हैं।^४ सबसे नीचे शनिश्चर और सर्वोपरि सोम है। सप्तम खण्ड सोम है, जो भूर्बु के मध्य कपाल में है। यही ब्रह्मरन्ध्र कहलाता है। वह बन्द रहता है। जो कोई उसे खोलता है वही बड़ा सिद्ध है—

सातव सोम कपार सह, कहा सो दसव बुयार।

जो वह पवरि उघारै, सो बड सिद्ध अपार ॥^५

इसी ब्रह्मरन्ध्र में ब्रह्म का वास है। जो कोई खण्डों को क्रमशः खोलता हुआ

^१ जायसी ग्रन्थावली—अक्षरावट, पृष्ठ ३०६।

^२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५८।

^३ जायसी ग्रन्थावली—अक्षरावट, पृष्ठ ३१५।

^४ वही, अक्षरावट, पृष्ठ ३१५-३१६।

^५ जायसी ग्रन्थावली—अक्षरावट, पृष्ठ ३१६।

खर पर पहुँचता है वही अमृत का पान करता है—

जस सुमेरु पर अमृत मूरी । देखत नियर, चढत बडि दूरी ॥

नापि हियचल जो तह जाई । अमृत मूरि पाइ सो खाई ॥^१

परन्तु ब्रह्मरन्ध्र तक पहुँचने का मार्ग बड़ा कठिन है । पहले बतला आये हैं कि योगी कुण्डलिनी नाम की सर्पाकार शक्ति को जागृत कर ऊर्ध्व-प्रसरण कराता है । जो मुम्ना नाडी के मध्य में पट्चक्रों को पार करती हुई जाती है । इसकी ऊर्ध्व स्थिति परम ज्योति का साक्षात्कार होता है । जायसी भी कहते हैं कि शरीरगत, तरीकत, शीकत और मारिफत नाम की चार सीढियों से खण्डों पर चढ़ा जाता है । इसमें इडा, गला और मुपुम्ना नाडी रूप त्रिवेणी का बड़ा महात्म्य है—

सात खंड श्री चारि निसैनी । अगम चढ़ाव, पय तिरवेनी ॥^२

‘चार निसैनी में हठयोग के अष्टांगों में प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि’^३ में जा सकन है । अष्टांगों में शरीरसंयम के लिए प्राणायाम का बड़ा महत्त्व है । जायसी ने ‘पीन बाँध सों जोगी जती’^४ कहकर प्राणायाम के साधक को ही योगी कहा । इस प्राणायाम में इडा और पिंगला नाडियों का प्रधान कार्य है । ये ही स्वसोच्छ्वास र साधना द्वारा विजय दिलाती हैं । स्वास-संयमन के पश्चात् मुपुम्ना नाडी के मार्ग शक्ति ऊर्ध्व-गमन करती है । इसी में योगी के योग की सफलता है ।

जब साधक की चेतना शक्ति ब्रह्मरन्ध्र में पहुँचती है तो उसे अनाहत नाद सुनाई पड़ता है । जायसी ने सिंहलगड को शिवलोक बतलाते हुए ‘नव पौरी पर दशम प्यारा । तेहि पर बाज राज घरियारा’^५ द्वारा दशम द्वार पर बजते हुए राज घड़ियाल । ब्रह्मरन्ध्र में अनाहत शब्द की ही व्यंजना की है । नूर मुहम्मद ने भी अनहद नाद का वर्णन करते हुए सिद्ध पुरुष को ही उसके श्रवण योग्य बतलाया है—

नाद अनाहद अहद, सुनै अनाहद तीन ।

सिद्ध होइ अपन मन, सुनै अनाहद तीन ॥^६

इस उपर्युक्त विवेचन से यह प्रमाणित हो जाना है कि सिद्ध और नायबखी पागिया द्वारा गृहीत हठयोग की परम्परा को किस सीमा तक इन सूफी सन्तों ने अपनाया । परन्तु यह ध्यान देने योग्य बात है कि इन सन्तों ने हठयोग को राजयोग की सिद्धि का साधन ही माना है ।

^१ जायसी ग्रन्थावली—अखरावट पृष्ठ ३१५ ।

^२ वही, अखरावट, पृष्ठ ३२० ।

^३ वही, पद्यावत, पृष्ठ ७५ ।

^४ जायसी ग्रन्थावली—पद्यावत, पृष्ठ १६ ।

^५ इन्द्रावती, पृष्ठ १२१ ।

इन मूर्तियों ने ईश्वर, जीव एवं जगत् की व्याख्या करते हुए जीव को ईश्वरीय भग्न तथा जगत् को ईश्वरीय प्रदर्शन माना है^१। मूर्ति की उत्पत्ति के विषय में विभिन्न मतानुसार अनेक प्रवाद हैं परन्तु इन्होंने दून्य में ही इसकी उत्पत्ति मानी है। बौद्धों के न बुद्ध प्रयोजन वाले दान्यवाद से इनका दान्यवाद भिन्न है। इनने मतानुसार दून्य से तात्पर्य ब्रह्म ही है। जायसी ने 'सुन्नहि ते उपने सब कोई। पुनि किताइ सब सुन्नहि होई'^२ कहकर दून्य में ही मूर्त की उत्पत्ति और उसी में सब का नय माना है। आगे इसी दून्य को ब्रह्म कहते हुए जीव को उमना भग्न बनसाने हैं—

जा जानहु जिउ बसैं सो तहुंघां। रहैं बरबस हिय सपुट जह्या ॥

दीपक जैस धरत हिय धारे। सब धर उजियर तेहि उजियारे ॥

तेहि मट धस समानेउ घाई। मुन्न सहज मिलि धारै जाई ॥^३

पर्यान् मुमुन्ना नाही पर हृदय बमल में जीव का वास है। हृदयालय में वह दीपक की भाँति जगमगाता है, जिससे समस्त शरीर-अङ्गन प्रकाशित होना रहता है। उसमें ब्रह्म का ही भग्न समाया हुआ है भग्न निर्गुण ब्रह्म ही अन्वयन रूप से भाता-जाता है। यहाँ पर हृदय में जीव के बाग में तात्पर्य किसी निश्चित स्थान में जीव की सत्ता से नहीं है वरन् शरीर-अङ्गन में इसके प्राधान्य की अपेक्षा से ही ऐसा कहा गया है। इससे स्पष्ट है कि जीव ब्रह्म में भिन्न सत्ता नहीं रखता प्रत्युत् ब्रह्म ही भग्न रूप से शरीर में रहा हुआ है और उसी का कायावद्ध भग्न जीव के नाम से पुकारा जाता है। जीवों की अनेकरूपता और बहुसंख्यता नामरूपोपाधि भेद से ही है। शाह बरकतुल्ला^४ ने ज्ञानी लोगों को सम्बोधन करते हुए कहा है कि 'हम और ईश्वर एक ही हैं, पया बीज और वृक्ष, तन्तु और वस्त्र एवं उदधि और तरंग भिन्न-भिन्न प्रतीत होते हुए भी वस्तुतः एक ही हैं दो नहीं।

पईत में ब्रह्म की ही केवन एक सत्ता का प्रतिपादन है। परन्तु विश्व की व्याख्या के लिए माया का विधान भी बड़ा महत्त्व रखता है। यहाँ तक कि 'मायी मृजते विश्वमेतत्'^५ कहकर उस सच्चिदानन्द स्वरूप ब्रह्म को मायाभी कहा गया है। यह इस विश्व प्रपञ्च का माया से ही सृजन कर माया से ही स्वयं अन्त्य-सा होकर स्थित रहता है। प्रकृति ही माया है जो विशेष तथा आवरण-शक्ति में एक को अनेक रूप

^१ जायसी ग्रन्थावली—अखरावट, पृष्ठ ३२४।

^२ वही, अखरावट, पृष्ठ ३२५।

^३ शाह बरकतुल्लाह कौटुम्बुशन टू हिन्दी लिटिचर (भाग १), प्रेमप्रकाश, वी० ११८-१६।

^४ श्वेताश्वतरोपनिषद्, ४, ६।

करके दिखाती है। दृश्य जगत् ब्रह्म से अविच्छिन्न कोई सत्ता नहीं रखता बरन् अग्नि में से निकले हुए स्फुल्लिंगों की भाँति वही है। इसलिए यह सब उसी का रूप है।

इन सूफियों ने इस अद्वैत को अपनाया तो सही परन्तु माया को महत्त्व न दिया।^१ जायसी ने 'माया अलाउद्दी सुलतानू' कहकर स्पष्ट माया का उल्लेख किया है। नागमती को भी दुनिया-धन्धा ही बतलाया है, जो माया का ही प्रतिरूप है। इसी प्रकार अन्य प्रेममार्गी साधकों ने भी नायिका की सपलियों एवं मासूको द्वारा माया का आभास दिया है। परन्तु जिस अर्थ में अद्वैत में माया का प्रयोग हुआ है उस अर्थ में उन्होंने नहीं किया है। कबीर इस विषय में अवश्य इनसे भिन्न है। उन्होंने माया का प्रतिपादन अद्वैत मतानुसार ही किया है परन्तु माया को भी 'आप ब्रह्म जीव माया' कहकर ब्रह्म का ही प्रतिरूप बतलाया है।^२ प्रेममार्गी सूफियों ने माया का अर्थ भ्रम अथवा मिथ्यात्व न लेकर जगत्-अपच ही लिया है, ऐसा प्रेमकथाओं में प्रतीत होता है। अखरावट में भी जायसी ने लिखा है—

माया जरि अस आपुहि खोई। रहे न पाप, मंलि गइ धोई ॥

गौ बूसर भा सुन्नहि सुन्नू। कह कर पाप, कहा कर पुन्नू ॥^३

अर्थात् माया के नष्ट होने पर अपने आपको ऐसे खो दे जिससे पाप पुण्य न रहे, मलिनता नष्ट हो जाय। उसमान ने भी माया पवन के झकोरे से हृदय-भवन में दीप्त ज्ञान-दीप का निर्यापण लिखा है—

हिरदै भवन घरी दुइ जारा। दीपक ग्यान कीन्ह उजियारा।

पुनि जो माया पीन झकोरा। बुझा दीप मिट गयो अजोरा ॥^४

नूर मुहम्मद ने भी अनुराग बाँसुरी में लिखा है कि वैरागी नाना स्थानों में भ्रमण करता है और ईश्वरीय सृष्टि में बहुविध ज्ञान का उपार्जन करता है तथापि मन माया से परिपूर्ण ही रहता है और आश्रय-स्थान के लिए लालायित रहता है—

तबहु या मन माया-भरा। ठाव लागि अनुरागी परा ॥^५

इस प्रकार हम देखते हैं कि इन सूफियों ने माया का अर्थ जगत्-अपच ही लिया है जो मन को लुभाकर आत्मा को अपने मूलस्रोत में पृथक् रूप देने में सहायक होता है। इससे इन्होंने मायावाद को इसी रूप में अपनाया है कि दृश्य जगत् ब्रह्म का

^१ जायसी ग्रन्थावली—यथावत, पृष्ठ ३०१।

^२ कबीर वचनावली, पृष्ठ २०३।

^३ जायसी ग्रन्थावली—अखरावट पृष्ठ ३३४।

^४ चित्रावली, पृष्ठ २०।

^५ अनुराग बाँसुरी, पृष्ठ २३।

प्रदर्शन प्रथमा अभिव्यक्ति है। यह उसी ने उत्पन्न हुआ है और सत्ता में हाना हुआ भी उसी का प्रतिरूप है। यह नश्वर है, ब्रह्म में ही इसका नश्वर परन्तु भ्रम या मिथ्या रूप नहीं है। जहाँ भी इन्होंने भ्रम के लिए भ्रम रूप लिखा है, वहाँ यही तात्पर्य है कि अध्यात्म की दृष्टि से वह सत्य नहीं है। चित् और अचित् दोनों ही ब्रह्म के रूप हैं अतः हृदय-जगत् ब्रह्म का ही रूप होने के कारण निराधार नहीं कहा जा सकता। नाम और रूप नश्वर हैं, किन्तु इनका आधार परम सत्ता है जो कूटस्थ है। इसीलिए सूफी लोबिक प्रेम को अध्यात्म प्रेम का साधन मानते हैं। नाम और रूप निरस्करणीय नहीं किन्तु उपयोगी पदार्थ हैं, जिनकी सहायता से आत्म-सत्ता का बोध प्राप्त होना है। लोक प्रेम के माहृदय से आत्मरति की अभिव्यक्ति होती है और जब साधक अध्यात्म-प्रेम में सलान हो जाता है तब उपमय या निमग्न होकर उपमान का साक्षात्कार होता है तथा आत्मरति प्राप्त होती है। इस रति का अधिष्ठान स्वयं आत्मा है, जो अद्वैत-वादियों अथवा सूफियों का एक परम रहस्य है। शैतान की वचना से ही ईश्वर से पृथक् करके माया को इन्होंने शैतान रूप बताया है।

ईश्वरीय अक्षरूप जीवात्मा ससार प्रपञ्च में पँसता है और अपने को प्रायः ईश्वर से भिन्न समझता है परन्तु उद्गम को भुल नहीं पाता। सदैव उसे अपने पूर्व अनन्त सौन्दर्य और अनन्त ऐश्वर्य की स्मृति आती रहती है जिससे ईश्वरीय जमाल (सौन्दर्य और माधुर्य पक्ष) तथा जमाल (प्रताप और ऐश्वर्य पक्ष) को सोकर पछताता रहता है—

छोड़ि जमाल जलालहि रोया । कीन ठाँव तैं देख बिछोवा ॥^१

यह पछतावा ही उसमें प्रेम की पीर जगा देता है और सदैव उसके विरह में तड़पने का कारण होता है। जीव ईश्वर का ही अक्षरूप ईश्वर भी उससे एकरूपता प्राप्त करने के लिए विकल रहता है। सूफियों में अद्वैत से यह एक बड़ी विशेषता है, ईश्वर को जहाँ निराकार माना गया है वहाँ उसे अनन्त सौन्दर्य और प्रेमरूप भी माना गया है। उसने स्वयं अपने सौन्दर्य पर मुग्ध होकर सृष्टि का सृजन किया है। इस प्रकार अपने सौन्दर्य का प्रेम ही सृष्टि का कारण हुआ है। प्रथम मुहम्मद अथवा 'मादर्श पुरुष' का सकल्प किया और उस सकल्प पुरुष के प्रीत्यर्थ सृष्टि का निर्माण किया। अल्लाह में मनुष्य के निमित्त यह मधुर भाव की प्रतीति भारतवर्ष की सगुण भक्ति की परम्परा से बहुत-कुछ मिलती-जुलती है। भारतीय पद्धति में भी नारायण नर के लिए चिन्तन करता है और नर-नारायण का यह जोड़ा भक्ति मार्ग में सदैव से प्रसिद्ध है।

सभी प्रेमाख्यानक काव्यों में साधक के साथ हमें साध्य भी विरह-विफल दोख पड़ता है। इसीलिए इन्होंने ईश्वर को प्रेम ही नाम दे दिया है। शाह वरकतुल्ला ने लिखा है कि वही प्रियतम है, वही प्रेमी है और वही प्रेम है—

कहीं माशूरु कर जाना कहीं आशिक सित्ता भाना ।

यहीं खुद इश्क ठहराना सुनो सोगों सुखा धानो ॥^१

इन सूफियों ने निराकार ईश्वर को साकार रूप दिये बिना ही उसमें जो माधुर्य रस की अभिव्यजना की वह स्तुर्य है, क्योंकि भारतीय भक्ति मार्ग में निराकार ईश्वर साकार होने से नहीं बच सका है। प्रसंगवश सूफियों ने अपने हिन्दी काव्य में जहाँ भी इस्लामी प्रथाओं एवं मान्यताओं का उल्लेख किया है वहाँ हमें इस भ्रम में न पड़ना चाहिए कि इनका ये इसी रूप में भ्रम धरते हैं जिस रूप में शरीरगत के मानने वाले। इस्लामी शरीरगत के मानने वाले अपने धर्म-ग्रन्थों का भ्रम अभिधामूलक करते हैं, किन्तु सूफियों की अभिधामूलक भ्रम अर्थात् वाच्यार्थ मान्य नहीं। वे उनका व्यंग्यार्थ ग्रहण करते हैं। इसलिए सामान्य शब्द होते हुए भी सूफियों के मतानुसार भ्रम भेद की स्वीकृति कर लेना परमावश्यक है। इसीलिए हमने मुहम्मद साहब को आदर्श पुरुष कहा है।

इस प्रकार इन्होंने इस्लाम के ही एकेश्वरवाद के आधार पर एक ईश्वर को माना परन्तु उसमें तत्कालीन भक्ति धाराओं ने जन-कण ले लेकर अपनी प्रेम-सरिता को प्रवाहित किया। योगियों और सिद्धों के प्रभाव के अतिरिक्त इन पर ब्रह्म का प्रभाव था। परन्तु जिस रूप में इन्होंने इसको ग्रहण किया उसका सूक्ष्म प्रतिपादन कर दिया गया है। इनके अतिरिक्त इन्होंने हठयोग के साथ साथ तन्त्र और रसायन विद्या से इष्ट सिद्धियाँ का भी उल्लेख किया है जो साधक को प्राप्त होती रहती हैं। जायसी ने महादेवजी से रत्नसेन को सिद्धि गुटिका दिलवाई है।^२ उसमान ने भी सुजान को प्रस्थान के समय नेत्रों में लुकमजन और मुख में गुटिका का प्रयोग करते हुए लिखा है।^३ नूरमुहम्मद भी अनुराग वामुरी में सबमगला के वर्णनमात्र से कुँवर पर टोने

^१ शाह वरकतुल्लाख कौन्ट्रीव्यूशन टू हिन्दी लिटरेचर (प्रथम भाग), प्रेमप्रकाश, पृष्ठ १३३।

^२ जय सकर सिधि दोन्ह गुटेका। परी हल, जोगिह गढ़ छंका ॥

—जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, पृष्ठ ६४।

^३ नैनन्ह मह तुल अजन दोन्हा। ओ' मुख घालि गोटिका लोन्हा ॥

—चित्रावली, पृष्ठ ८६।

तथा अन्य का-सा प्रभाव बनसाने हुए उनके महत्त्व को मानने ही हैं।^१ परन्तु इसमें यह नहीं समझना चाहिए कि इन साधकों ने उन्हें साधक का अंग माना है। वे इनके चमत्कारों में विद्वानों तो रहने लगे हैं परन्तु इन्हें साधना के गौण परिणाम ही मानते हैं। मुख्य सत्य और सिद्धि तो ईश्वर रूप इष्ट की प्राप्ति ही है।

उपर्युक्त विवेचन से हमें इनके विचार-समन्वय का पता चल गया है। जब आगे ईश्वर, जीव एव जगत् के स्वरूप को बतलाकर इन मूर्तियों की साधना पर प्रकाश डाला जायगा।

^१ मानहु पडा कावहु टोना । ना बाढर वह कुबर सलोना ॥

भनु नरमिही भत्र जगावा । पडा कुबर पर, चेठ मुलावा ॥

हिन्दी सूफी काव्य में निराकार देव की उपासना

इस्लाम में एकेश्वरवाद की मान्यता है और सूफीमत में अद्वैतवाद की । एकेश्वरवाद में तात्पर्य एक ईश्वर की सर्वोपरि सत्ता का मानना है । वह विश्व का विश्वात्मा है, परम देव है, और जीव, प्रकृति का विधाता, पालयिता एवं सहारकर्ता भी वही है । वह सबने पृथक् भी सबका जनक है । उसकी इच्छा ही जगत् का मूल कारण है । अनेक देव उसकी इच्छा पर विश्व का संचालन करते और अविराम आज्ञा-पालन में लीन रहते हैं । प्रलयोपरान्त निर्णय के दिन का स्वामी भी वही है । विश्वोत्पत्ति की इच्छा में मुहम्मद साहब का विधेय प्राधान्य है । निर्णय के दिन भी उन्हें ही मध्यस्थ का कार्य करना पड़ता है ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि एकेश्वरवाद दृश्य-जगत् की सत्ता को पूर्णतः मानता हुआ अदृश्य जगत् की सत्ता को भी मानता है । यह सत्ता मायाजय नहीं बरन् वास्तविक है । सब कुछ ईश्वर ने ही उत्पन्न किया है परन्तु ईश्वर से पृथक् है । आकाश-नैरेय एवं प्रकाश से अन्वकार में आने पर नेत्रों के समक्ष तैरते हुए-से तिलमिली की भाँति यह भ्रम नहीं है । जीवों का उद्गम भी ईश्वर ही है परन्तु पुनः वे भिन्न रूप ही हैं । विश्व-संचालन में हाथ बँटाने वाले फरिश्ते (देव) भी ईश्वरीय सृष्टि होते हुए भी पृथक् सत्ता रखते हैं । कहने का तात्पर्य यह है कि इसमें ईश्वर, जीव, एवं जगत् की पृथक्-पृथक् सत्ता को माना ही गया है । परन्तु अद्वैतवाद में ऐसा नहीं है । हम अद्वैत की भ्रमवाद कह सकते हैं । इसके अनुसार एक ब्रह्म की ही वास्तविक सत्ता है । शेष धराधर जगत् मायावश उसी से उत्पन्न हुआ है और उसी में विलीन हो जाता है । अतः ब्रह्म से उसका अभेद है । जिस प्रकार अग्नि और स्फुटिलग तथा जल और जल बिन्दु में कोई अन्तर नहीं है उसी प्रकार ब्रह्म में निःसृत सृष्टि और मूल स्रोत में कोई अन्तर नहीं । यही कारण है कि नामरूपात्मक दृश्य जगत् की व्याख्या के निमित्त इसमें 'प्रतिबिम्बवाद', 'विवर्तवाद' आदि वादों तथा 'कनक कुण्डल न्याय' आदि न्यायों का समावेश किया गया है । ब्रह्म बिम्ब है और जगत् उसका प्रतिबिम्ब, अतः यह विवर्त भ्रमवा विचार है । वास्तव में यह सब एक सुवर्ण से निमित्त कुण्डल, ककण एवं काची प्रभृति आभूषणों के समान है । जिस प्रकार स्वर्ण से आभूषणों की नाम-रूप के अतिरिक्त कोई पृथक् सत्ता नहीं उसी प्रकार ब्रह्म से भिन्न इसकी भी कोई सत्ता नहीं । नाम-रूप भी उपाधि मात्र है ।

सूफी साधकों ने उपासनार्थ निराकार ब्रह्म को ही अपनाया है परन्तु उनकी

उपासना प्रेम-प्रधान है । इसकी अभिव्यक्ति के लिए उन्हें साकार का आशय लेना पड़ा है । किन्तु साकार केवल वाचारम्भण है । तत्त्वतः उपास्य देव निराकार है । यही सूफीमत की भारतीय मक्ति मार्ग से विवेकता है ।

अब हम हिन्दी काव्य के आधार पर सुफियों द्वारा प्रतिपादित ईश्वर के स्वम्भ की विवेचना करते हैं ।

ईश्वर एक है । उसके समान दूसरा नहीं है अतः वह अद्वितीय है । उसका कोई स्थान नहीं है और न कोई स्थान उसमें रिक्त है । वह स्पन्द से हीन तथा निर्मल है ।

है नाहि कोई तारु रूप । ना ओहि सन कोई भाहि मनुष्य ॥

ना ओहि ठाठ, न ओहि धिन ठाठ । रूप रस धिन निरमल नाठ ॥^१

वह सृष्टि का कर्त्ता है और इस विषय में भरोसा ही है । वह हमारी प्रकट और गुप्त सभी बातों को जानता है अतः सर्वज्ञ है । उसी ने छायापृथ्वी तथा सूर्य-चन्द्र का ज्ञान किया है । उसके समान दूसरा नहीं है—

अहं अरेल सो सिरजनहार । आनत परगट गुप्त हमारा ॥

कौन गगन रवि सति मरि मेरा । कौन नाहीं जोरी तेहि केरा ॥^२

उस ईश्वर ने सर्वप्रथम मुत्सद् रूप ज्योति का प्रकाश किया और उसी के प्रीत्यर्थ समार का निर्माण किया । पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि की सृष्टि उसी ने की है तथा दृश्यमान विविध चित्र उसी ने बनाए हैं । मरुत, ऊर्ध्व और अधोलोक तथा उनमें नाना जीवों की उत्पत्ति का उद्गम वही है । सूर्य, चन्द्र और तारे उसी की सृष्टि हैं । पतः प्रहारण का कर्त्ता वही है । ताप, शीत और छाया उसी की इच्छा से फैल है तथा धमकती हुई विद्युत्-ज्वाला से युक्त मेघमाला भी उसी की सोचा का फल है । सप्त-भूमिमा में युक्त ब्रह्माण्ड तथा चौदहा भुवनो की उत्पत्ति उसी ने हुई है—

कीन्हेंसि प्रबल ज्योति, परबामू । कीन्हेंसि तेहि पिरोन बंलामू ॥

कीन्हेंसि अग्निनि, पवन, जल, रोहा । कीन्हेंसि बहूने रग उरोहा ॥

कीन्हेंसि धरनी, सरग, पनाह । कीन्हेंसि बरन बरन प्रोताह ॥

कीन्हेंसि दिन, दिनकर, सति, राती । कीन्हेंसि नखन तराइन पानी ॥

कीन्हेंसि धूप, सोड और छाहा । कीन्हेंसि मेघ, ओबू तेहि माहा ॥

कीन्हेंसि सप्त मही बरहूडा । कीन्हेंसि मुखन खोदही गरा ॥^३

इन सब को ताने इच्छामात्र से किया । उसकी इच्छा में बाधा डालन वाया

^१ आदमी दन्दावली—पदमावत, पृ० ३ ।

^२ इन्द्रावती, पृ० १ ।

आदमी दन्दावली—पदमावत, पृ० १ ।

जैई नहीं भ्रतः वह जो चाहता है वही करना है । भौतिक शरीर में प्राण ढालने वाला भी वही है—

जो चाहा सो कीन्हैसि, करे जो चाहि कीन्ह ।

घरजनहारं न कोई, सर्व चाहि जिउ बीन्ह ॥^१

नूरमुहम्मद ने "है जेहि नाद जगत यह करो"^२ से परोक्षतः यह कहा है कि ईश्वर ने सृष्टि की उत्पत्ति 'धुन' शब्द में की । परन्तु इस से यह नहीं समझना चाहिए कि ईश्वर साकार है । नूरमुहम्मद ने अपने को परका मुहम्मदी लिखा है भ्रतः उन्होंने इस सिद्धान्त को कुरान से ही ग्रहण किया, परन्तु इस से तात्पर्य अव्यक्त शब्द से ही है । उसमान ने भी इच्छामात्र को ही सर्वोपरि कहा है ।—

सो सब कीन्ह जो चाहा, कीन्ह चाहं सो होय ॥^३

इस सम्पूर्ण ससार के सृजन में उसे टाण भी नहीं लगा । सब को पल मात्र में ही बना डाला । बिना स्तम्भ और टेको के ही इस आकाश को तान दिया—

निर्मिल न लागत करत छोहि, सब कीन्ह पल एक ।

गगन अंतरिख राखा, बाज खभ दिनु टेक ॥^४

कबीर ने भी ईश्वर को एक निर्जीव तख्तर कहा है जिस में दृश्य-जगत् के नाग्य पदार्थ प्रकट हुए अनन्त फलों के समान हैं—

भोमि बिना अरु बीज बिन, तख्तर एक भाई ।

अनन्त फल प्रकासिया, गुस बीया अताई ॥^५

वह सम्पूर्ण विश्व का स्रष्टा है परन्तु स्वयं अजन्मा है । भाँति-भाँति के रूपों को बनाया है परन्तु स्वयं अवर्ण और अरूप है—

सो करता जेहि काहु न कीन्ह ॥^६

×

×

कीन्हैसि रूप बरन जह ताई । आपु अवरन अरूप गुताई ॥^७

जायसी ने भी लिखा है कि वह ईश्वर सृष्टि का कर्ता होता हुआ भी अलक्ष्य,

^१ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० ३ ।

^२ अनुराग बांसुरी, पृ० ४६ ।

^३ चित्रावली, पृ० २ ।

^४ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० २ ।

^५ कबीर ग्रन्थावली पृ० १३६ ।

^६ चित्रावली, पृ० २ ।

^७ वही, पृ० १ ।

अरूप और अवर्ण है । यह प्रकट भी है और गुप्त भी परन्तु सर्वव्यापी है । उन्हे उन्मार्गी नहीं जान सकता । न उनके पिता हैं न माता और न कोई पुत्र । उसका सगा-सम्बन्धी भी कोई नहीं है । उसे किसी ने नहीं बनाया है । वह सृष्टि से पूर्व भी था और अब भी है । सृष्टि के उपरान्त भी वह रहेगा । अतः वह अनादि और अनन्त है—

अलख अरूप अवचरन सो कर्ता ।

परगट गुप्त सो सरख बियापी । धरमी चीन्ह, न चीन्हें पापी ॥

ना ओहि पूत न पिता न माता । ना ओहि कुटुब न कोई संग नाता ॥

वे सब कीन्ह जहाँ तगि कोई । वह नहि कीन्ह बाहु कर होई ॥

हुत पहिले अह धब हं सोई । पुनि सो रहै रहै नहि कोई ॥^१

नूर मुहम्मद ने भी उस कर्ता को एक बतलाकर कहा कि उसे किसी ने उत्पन्न नहीं किया और न कोई उसके समान है—

सिर्जन हार एक है, काहू जना न सोइ ।

आप न काहू सों जना, वह समान नहि कोइ ॥^२

सम्पूर्ण विश्व का वह स्रष्टा है परन्तु किसी विशेष स्थान पर आसीन नहीं है । सभी में समान रूप से व्याप्त है—

अग्नि पवन रज पानि के, भाति-भाति व्योहार ।

आपु रहा सब माहि मिलि, को निगराख पार ॥^३

वह सबके भीतर भी है और बाहर भी । सब कुछ वही है, दूसरा और कोई कुछ नहीं है । यथा समुद्र में लहरें उठती हैं परन्तु वे उस से भिन्न नहीं हैं उसी प्रकार यह जगत् भी उसी से उत्पन्न हुआ है अतः भिन्न नहीं—

सब यहि भीतर यह सब माहि । सब आपु दूसर कोउ नाहीं ॥

दूसर जगत नाम जिन पावा । जैते सहरी बदधि कहावा ॥

जान नैन जो देखे कोई । बारिष बिना धान नहीं होई ॥^४

साह बरकनुस्ता इस अभिन्नता को सातित करने के लिए ईश्वर को विमुक्तताते हुए कहते हैं कि वह हम सब में इस प्रकार व्याप्त हो रहा है जित प्रसार वस्त्र में तन्तु—

^१ नायगी ग्रन्थावली—गदमावन, पृ० ३ ।

^२ दन्दावली, पृ० १३६ ।

^३ बिद्यावली, पृ० १ ।

^४ बिद्यावली, पृ० १ ।

इत्तल्लाह विकुल्लशे, ऐसे भयो मुहीत ।

रई तार ज्यों चीर में, त्यो जग में जग भीत ॥^१

कबीर ने इसी बात को इस प्रकार कहा है कि ईश्वर विश्व में और विश्व ईश्वर में रमा हुआ है । अतः वह घट-घटवासी है—

सालिक खलक खलक में सालिक, सब घट रह्यो समाई ।^२

उन्होंने ईश्वर को कबीर ही बतलाकर लिखा है कि 'हम' सब में हैं और 'सब' हम में है । इस से भिन्न दूसरा कुछ नहीं । तीनों मोकों में हमारा ही प्रसार है । जन्म-मरण हमारा ही खेल है । पददर्शनो में हमारा ही स्वरूप वर्णित है । हमारे न रूप है और न रस । हमी स्वयं अपने आपको देखते हैं—

हम सब माहि सफल हम मांही । हम ये और दूसरा नाहीं ॥

तीनि लोक में हमारा पसारा । भावागमन सब खेल हमारा ॥

सट धरसन कहियत हम भेसा । हमहीं अतीत रूप नहीं रेजा ॥

हमहीं आप कबीर कहावा । हमहीं अपनी आप लखावा ॥^३

इस प्रकार ईश्वर की विभूता बतलाकर अद्वैत का प्रतिपादन किया गया है । जायसी ने भी लिखा है कि मैंने जाना कि तुम मेरे में व्याप्त हो और जब मैं ध्यानपूर्वक देखता हूँ तो ज्ञात होता है कि तुम सर्वत्र विद्यमान हो—

मैं जानेऊं तुम मोही मांहा । देखीं ताकि तो हौ सब पाहां ॥^४

दासू का कथन है कि वह ईश्वर सब में इस प्रकार व्याप्त है जिस प्रकार तिलो में तेल, पुष्पो में मुग्ध और दूध में मक्खन—

जोयें तेल तिलनि में, जोयें गंधि कुलनि ।

जोयें मालण घोर में, ईयें रव रहनि ॥^५

ऐसा होने से वह सभी पदार्थों में रमा हुआ है परन्तु इस से यह नहीं समझना चाहिए कि वह पदार्थों से भिन्न एक शक्ति है । वह सब में व्याप्त हुआ भी सब का उपादान कारण है । यारी ने कहा है कि सुवर्ण से यदि कोई आभूषण बनाया जाय तो वह अपने मूल से भिन्न नहीं हो जाता है वरन् उन दोनों में एकरूपता ही है । स्वर्ण

^१ शाह बरकतुरराज कौटोव्यूशन हू हिन्दी लिट्रेचर (प्रथम भाग), प्रेमप्रकाश, पृ० ६ ।

^२ कबीर ग्रन्थावली, पृ० १०४ ।

^३ कबीर ग्रन्थावली, पृ० २००-२०१ ।

^४ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० ३७ ।

^५ सन्तबानी संग्रह (पहला भाग), पृ० ८५ ।

के मध्य भूषण और भूषण के मध्य रचण है । कहने का तात्पर्य यह है कि नामरूपो-पाधि रूप ही भेद है, वास्तविक कोई भेद नहीं—

गहने के गढ़ें वही सोनो भी जातु हैं ।

सोनो बीच गहनो और गहनो बीच सोनो हैं ॥^१

पुरखाह ने भी यही लिखा है कि गुनार में आप गहने गढ़वाइये परन्तु इन में प्राकृतिक प्रतिरिपत मूलन कोई भेद नहीं । इसी प्रकार सम्पूर्ण ससार में दृश्यमान पदार्थों में वही व्याप्त है, उसी के ये सब प्रदर्शित बाह्य रूप हैं । ध्यानपूर्वक देखा जाय तो एक रूप के प्रतिरिपत अन्य कोई रूप दृष्टिगोचर नहीं होता—

सुस्ता चल सुन्दार है, जित्ने गहना घड़िये साल ।

सूरत आपो आपनी, तू इको रूप में साल ॥^२

उसकी व्याप्तता अन्त और बाह्य दोनों रूप स है । केवल यह नहीं कि पदार्थों के मध्य तो है पर बाह्यकाश में नहीं । वह सर्वत्र प्रत्यक्ष रूप में अविच्छिन्नता में रहा हुआ है । बाल का क्षताक्ष स्थान भी ऐसा नहीं जहाँ पर बर नहीं है । जिस प्रकार जल में घट और घट में जल है तो उससे बाहर भीतर जल ही जल होता है । परन्तु जब घट का विनाश हो जाता है तो जल, जल में ही समा जाता है । इस से यह नहीं समझना चाहिए कि घट के भीतर और बाहर रहे हुए जल में भिन्नता की आद घट ध्वस्त होने पर उन जलों में एकरूपता हुई । वास्तव में उन में कोई भेद न था, केवल आधार भेद ही था जो उपाधि रूप है—

जल में कुंभ कुंभ में जल है, बाहरि भीतरि पानी ।

फूट कुंभ जल जलहि समाना, यह तत कथो गियानी ॥^३

ईश्वर की विमुक्तता से यह नहीं समझना चाहिए कि वह कोई साकार द्रव्य है जो सर्वत्र एकरूप से तनी हुई है । बुरखा साहिब का कथन है कि वह सब का आधार होता हुआ भी स्वयं निराधार है । उसका स्वरूप अनन्त है अतः वचनातीत है । परन्तु सभी के विन्दु प्रदेश में वह विराजित है अतः वही गवेषणीय है—

प्रभु निराधार आधार उज्जल, विन्दु सकल विराजर्द ।

अनन्त रूप सरूप तेरो, भी ये वरनि न जावई ॥^४

इस से प्रतीत होता है वह निराकार है । यही कारण है कि उसके स्वरूप का

^१ मतवानी सग्रह (पहला भाग), पृ० १५७ ।

^२ गन्तवानी सग्रह (पहला भाग), पृ० १५२ ।

^३ ज्वीर ग्रन्थावली, पृ० १०३ ।

^४ मतवानी सग्रह (पहला भाग), पृ० १७३ ।

चिन्तन करनेको ने किया है पर कोई नहीं कर पाया है—

।सब चित्तेरे चित्र के हारे । ओहिक रूप कोइ लिखे न पारे ॥^१

उसके जीव नहीं है फिर भी जोता है, हाथ न होते हुए भी रचना करता है, बिना भी सब कुछ बोलता है और शरीर के अभाव में भी सर्वत्र विद्यमान है । जैसे होने से इन्द्रियो से हीन है तथापि सुनता और देखता है । हृदय के अभाव में भी सब कुछ गुनता है । आश्चर्य तो यह है कि सर्वत्र सत्तावान् होता हुआ भी न तो । से सगठित है और न विघटित । एकरूप से सर्वत्र अविरल व्याप रहा है । । प्रत्यक्ष देखी हुई है वे उसे देख पाते हैं परन्तु जो ज्ञानगून्थ है उनके लिए अत्यन्त दूर है—

जीउ नाहि, पै जिये गुसाई । कर नाहो, पै करे सबाई ॥

जीभ नाहि, पै सब किछु बोला । मन नाहीं, सब बाहर डोला ॥

स्रघन नाहि, पै सब किछु सुना । हिया नाहि, पै सब किछु गुना ॥

मयन नाहि पै सब किछु देखा । कौन भाँति अस जाई बिसेला ॥

ना वह भिन्ना न बहारा, ऐस रहा भरपूरि ।

बीठवत कहें नीमरे, अथ मूरसहि डूरि ॥^२

ऐसा निराकार ईश्वर ही सब में रम रहा है । ऐसा तनिक भी स्थान नहीं जहाँ नहीं । उसी ने सम्पूर्ण विश्व का सृजन किया है परन्तु उसे कोई जान नहीं सका है—

सोई करसा रमि रहा, रोम रोम सब माँहि ।

तिन सब कीन्ह सिरिष्ट यह, गाहक कीन्हो माँहि ॥^३

विश्व का स्रष्टा और व्यापक शक्ति होते हुए भी ईश्वर हृदयमान् जगत् से नहीं है । यह सम्पूर्ण जगत् उसी का प्रदर्शन है । उस से भिन्न और कुछ नहीं है—

परगट गुप्त विधाता सोई । दूसर और जगत नहि कोई ॥^४

जायसी ने भी लिखा है कि इस ससार सागर में बही एक जल है और नाना में वही प्रवट हुआ है । प्राणियो में जीव उसी का अन्न है । नानाविध पदार्थों ने तैरा कर रहा है—

रहा जो एक जल गुप्त समुदा । बरसा सहस अठारह बुदा ।

सोई अस घटे घट मेला । सोई बरन होद खेला ॥^५

^१ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० २०६ ।

^२ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० ३ ।

^३ चित्रावली, पृ० २ ।

^४ वही, पृ० २ ।

^५ जायसी ग्रन्थावली—असरावत, पृ० ३०५

ससार में बाहर-भीतर सर्वत्र वही एक है, कोई दूसरा नहीं ! भला एव म्या
में दो तलवारें आ सकती हैं ? कदापि नहीं—

एक से दूसर नाहि बाहर भीतर मुझ ते ।

छाँटा दुश् न समाहि, मुहम्मद एक मियान महें ॥^१

इसलिए 'मे' और 'तू' में कोई भेद नहीं है । 'मे' भी 'तू' है और 'तू' भी 'मे' है । जब सारा विश्व उसी का प्रदर्शन है, जीव भी उसी का अंश है तब यह भेद हो भी कैसे सकता है ? अखिल घट राशि में वही तो समाया हुआ है—

मैं तैं तैं मैं ए हैं नाहीं । आपें अक्षर सकल घट माहीं ॥^२

बुल्लेसाह ने भी अद्वैत की भावना को इस प्रकार समझाया है कि उर्दू के वा
अक्षर है । ऐन् (ع) और गैन् (غ) । नुकते अर्थात् बिन्दु मात्र के योग से ऐन् गैन्
बन गया । परन्तु जब उस बिन्दु को दूर कर दिया जाता है तो गैन् पुन ऐन् बन
जाता है । इसी प्रकार विविध नाम और रूपा के कारण पदार्थों में नानात्व उपधारित
आया हुआ है परन्तु जब गुरु अन्तर्दृष्टि खोलकर इस भेद-बुद्धि को दूर कर देता है तब
वह भेद नष्ट हो जाता है—

टुक बूझ बबन छप आया है ।

इक नुकते में जो पेंर पडा, तब ऐन ऐन का नाम घरा ।

जय मुरसद नुकता दूर किया, तब ऐनो ऐन कहाया है ॥^३

पुन भागे हिन्दू और मुसलमानों की समझाते हुए व इसी भावना को इस
प्रकार रखते हैं कि हिन्दू और मुसलमान भिन्न भिन्न नहीं हैं । यदि द्वैत का भाव
मिट्टा दिया जाय तो ससार के सारे उपद्रव शांत हो जायें । भूत और बुरे का भी
कोई भेद नहीं, क्योंकि घट घट में वही व्याप्त हो रहा है—

हुई दूर करो कोई सोर नहीं, हिन्दू तुर्क कोई होर नहीं ।

सब साधु लखी कोई खोर नहीं, घट घट में आप समाया है ॥^४

इस अद्वैत के कारण ही ईश्वर और जीव का अन्धेद है अतः वह आप ही भोगी
है और भाग ही योगी है । विषय-वासनाओं में लिप्त हुआ वही विविध भाग का
अभोग करता है और नानाविध योग की साधना का साधक भी वही है । कर्त्ते
अर्थ यह है कि योगी और भोगी में भिन्न भिन्न आत्मा नहीं है । दाना में एक
व्याप्त हो रहा है—

जायमी ग्रन्थावली—अक्षरावट, पृ० ३३५ ।

उरीर ग्रन्थावली—पृ० १५७ ।

मत्तवानी अग्रह (दूसरा भाग), पृ० १६० ।

वही, पृ० १६० ।

प्राप्ति भोगि रूप धरि, जगमो मानत भोग ।

प्राप्ति जोमी भेस होइ, निस दिन साधत जोग ॥^१

नूर मुहम्मद न अनुराग वासुरी में कुवर के वरुण द्वारा परम तत्व का विवेचन करते हुए अद्वैत का बड़ा अच्छा प्रतिपादन किया है । वे लिखते हैं कि वह स्वयं ही कमल है और स्वयं ही सूर्य । दीप भी वही है और पतंग भी वही । इससे स्पष्ट होना है कि वह परम रूपवान है तथा उससे दिव्य सौन्दर्य पर मुग्ध होने वाला भी वही है । कमल और पृथ्वी दोनों वही हैं । इसमें जनक और जन्य तथा वायु और कारण का परस्पर अभेद प्रतीत होता है । ब्रह्माण्ड में विद्यमान समुद्र, पृथ्वी, आकाश, वन और पर्वत सब वही हैं । इस सारे विश्व-दर्पण में उसी का प्रतिबिम्ब दृष्टिगोचर होता है । परन्तु ऐसा तभी होता है जब अन्तःकरण निर्मल हो जाता है—

बहत न पारों कुवर बखानू । प्राप्ति रहा कमल औ भानू ॥

आप दीप औ दीपक दोहो । आप कज, कीलालय ओहो ॥

आप समुद्र, आप कन्तार । आप इसा आकाश पहार ॥

जा दिन सा तन निरमल होई । होइ निरमले बरपण सोई ॥

देखि परं ओहि बरपन माहीं । मूल बदन प्रतिमा परछाहीं ॥^२

शाह बरकतुल्ला ने भी कहा है कि बीज और वृक्ष एक ही हैं । इसी प्रकार तन्तु और वस्त्र तथा समुद्र और तरंगें परस्पर भिन्न नहीं हैं—

बीज बिरछ नहिं दोय है, रई चार नहिं दोय ।

बधि तरंग नहिं दोय है, बूझो ज्ञानी सोय ॥^३

इससे यही ध्वनित होता है कि विश्व उसी परमात्मा का प्रदर्शन है तथा उस सन्निहित नहीं है । सब जीव और ब्रह्मा में कोई अंतर नहीं । परन्तु इसलिए दादू दयाल ने अपने भीतर ही अपने को खोजने के लिए कहा है । परन्तु यह गुरु की कृपा में ही होता है । साधना-मार्ग पर चलते हुए जब मन को मथा जाता है तब मथित मूठे में मकान की भाँति हम उसको पाते हैं । मन में वह निरजन इस प्रकार समाया हुआ है जैसे काष्ठ में अग्नि—

^१ इन्द्रावनी, पृ० ६ ।

^२ अनुराग वासुरी पृ० ८ ।

^३ शाह बरकतुल्लाज कौटुंबीयूशन ट हिन्दी लिटरेचर (भाग एक), प्रेमप्रकाश, पृ० २५ ।

है । ऐसी अवस्था में साकारता और मगुणता का प्रतिविम्ब-मा दोख पड़ता है । बिना इसके प्रेम-साधना मफन भी नहीं हो सकती । अतः इन सूफियों का अद्वैत विशिष्टाद्वैत से अधिक मेल खाता है । अन्यथा प्रेमी और प्रियतम के मध्य प्रेम प्रसाद ही खड़ा नहीं हो सकता । भूलन एक होने हुए भी इस व्यवहार के लिए उन्मत्तता इनमें भिन्नता की स्थापना करनी ही पड़ती है ।

✓ सूफिया ने ईश्वर में अनन्त सौन्दर्य माना है इसीलिए वह प्रेम का पात्र है । वह स्वयं प्रेम रूप भी है । जायसी ने मानसर में स्नान करती हुई पद्मावती के रूप पर लुब्ध हुए अतएव धुप मरोवर से यह व्यजिन किया है कि ईश्वरीय सौन्दर्य से मानस हिलोरे केने लगता है—

‘सरवर रूप विमोहा, होये हिलोरहि लेह ।’

पद्मावती के रूप की चर्चा करत हुए सूर्य में भी अधिक उसके सौन्दर्य की व्यञ्जना की गई है—

सुदज किरिन जसि निरमल, तेहिते अधिक सरीर ।^१

यहाँ पर शरीर से तात्पर्य उसका रूप ही है । शाह बरकनुल्ला ने लिखा है कि चतुर्दिक ससार पर दृष्टिपात करने में ज्ञात होता है कि ईश्वरीय सौन्दर्य ही पूर्ण विकास में तरंगित हो रहा है—

‘प्रेमी’ हर बरसन तलित, फूल रहो फुलवार ।

‘किस्तभावात’ बल अश्रं में देखो आँख पसार ॥^२

उसमान ने चित्रावली के दरसन खण्ड में चित्रावली के सौन्दर्य से परम वैतन्य शक्ति के सौन्दर्य की व्यञ्जना करते हुए लिखा है कि उसके रूप से समस्त ससार में प्रकाश हो गया, यहाँ तक कि सूर्य लुप्त हो गया । उस प्रकाश पूज में रश्मियों का जल इतनी तीव्रता और चमकमाहट से निकला कि बिन्दु का कोना-कोना उससे व्याप्त हो गया । सुर, असुर, नाग, नर, नारी, जनवर एवं यलवर सभी प्राणी तथा योगी लोग चौंधिया गये । उनके नेत्र उमका मार न सह सके और कोई न जान सका कि यह प्रकाश कैसा है—

चित्रावली भरोखे आई । सरग चाँद अनु दोह देखाई ।

भयो मँजोर सकल ससार । भा अतोप दिनकर मनियारा ॥

^१ जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, पृ० २४ ।

^२ वही, पद्मावत, पृ० २०६ ।

^३ शाह बरकनुल्ला काँट्रीन्यूनन दू हिन्दी लिट्रेचर (भाग १), प्रेम प्रकाश, पृ० ८ ।

चौधे सुर सब सुरपुर माहों । चौधे नाग बेरि परछाहीं ॥

चौधे महिमंशत नर नारी । चौधे जल थल जिव सब भारी ॥

चौधे जोगी अहे तराहों । कस भोजोर कोउ जाने माहों ॥^१

इस सौंदर्य प्रकाश को देखकर सुजान को मूर्छा आ गई—

दरपन माहें कुंवर दोख छाया । गयो मुरछि सुधि रही न काया ॥^२

सौंदर्य के इस वर्णन से ईश्वर में सागरता का आरोप नहीं होता, क्योंकि वह स्वयं सौन्दर्य रूप ही है । सारे विश्व में उसी का सौन्दर्य लक्षित हो रहा है । वह सौन्दर्य हृदय में ही साक्षात्कार का विषय है । वह प्रकाश रूप में ही निर्मल हृदय में प्रत्यक्ष दृष्टि से देखा जाता है । उपरिलिखित पंक्ति में 'दरपन' से तात्पर्य स्वच्छ हृदय ही है और 'कुंवर' से साधक । सूफियों के अनुसार साधक को जब ईश्वर का साक्षात्कार होता है तब उसे मूर्छा आ जाती है । इसी अवस्था को हाल या परमाह्लाद की अवस्था कहा गया है ।

जायसी ने तो पद्मावती के रूप के वर्णनमात्र से बादशाह अलाउद्दीन को मूर्छा दिलाकर यह अभिप्रेत्य किया है कि माया भी ईश्वरीय सौन्दर्य पर मुग्ध है ।—

जो राधव धनि घरनि सुनाई । सुना साह, गइ मुरछा आई ॥^३

इस प्रकार हम इस ईश्वर को अनन्त सौन्दर्यशाली पाते हैं । सूर्य, चाँद और तारों में उसी का प्रकाश है । उषा की शुभ्रता और साध्य बेला की रक्तमा में उसी का आकर्षण है, सुमनों में उसकी मजुता और शिदुमों में उसी की मुग्धता है, तरल तरंगों में उसी का लास्य और पवन में उसी की मादकता है । कहने का तात्पर्य यह कि जहाँ भी सौन्दर्य है, माधुर्य है एवं मुग्धता और मादकता है वहाँ वही तो असंख्य रूप में है । यही नहीं प्रकृति के उग्र रूप में भी उसी का शिव एवं भय्य रूप विद्यमान है । पदार्थों का अपना क्या है ? सब कुछ उसी का तो है । नूर मुहम्मद ने उसे रूप का महान् दीपक कहा है जिस पर समस्त ससार दालम बना हुआ है—

है वह रूप दीप उजियारा । है पतग तापर ससारा ॥^४

अनन्त सौन्दर्य के अतिरिक्त उस में अनन्त शक्ति भी विद्यमान है । अल्लाह की भाँति किसी विशेष पाद-पीठ पर बैठकर फरिश्तों से वह विश्व-संचालन में सहायता नहीं लेता है । और न राम और कृष्ण की भाँति ससार में अवतार ले कर

^१ चित्रावली, पृ० १०६ ।

^२ वही, पृ० १०६ ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, पृ० २१६ ।

^४ इन्द्रावती, पृ० ७६ ।

अधम का उन्पापन और धम का सम्पापन करने ही आता है । वह तो भ्रमस्थ रूप में सर्वत्र व्याप्त हो रहा है । मृष्टि का कर्त्ता ही वही है तब उसने बटकर है ही ज्ञान ? उसने जो चाहा सो किया । उसे रोकने वाला कोई नहीं—

जो चाहा सो कोन्हेमि, करे जो चाहं कोन्ह ।

बरजनहार न कोई, सब चाहि चिन कोन्ह ॥^१

वह पर्वत का टाट सकता है, चींटो को हस्ति के तुल्य बना सकता है, वय को तृण और तृण को वय बना सकता है—

परवन हाह देख सत्र लोयू । चीटहि करे हस्ति सरि जोगू ।

बज्रहि तिनर्कहि मारि उठाई । चिनहि बख करि देह बढाई ॥^२

उत्तरे अधम और अपार सागर का मृजन किया है, परन्तु यदि वह चाहे तो उसे तारकतुल्य बना सकता है और तारे को समुद्र बनाकर उस में मेर जैसे महान् पर्वत को बुद्बुद् की भाँति तैरा सकता है । अग्नि में प्रचण्ड ज्वालामुखी का निर्माण उसी ने किया है परन्तु वह उन्हें हिम समान शीतल बना सकता है । पानी में अग्नि का संचार कठाना तथा परवरों को तृण की भाँति जलाना उसने बाएँ हाथ का लेंग है । सब का मृजन, गढ़न और मृजनकर्त्ता वही है और दूसरा कोई नहीं—

कोन्हेमि बारिधि अगम अपारा । चहइ सो करे जैन लघु तारा ॥

औ तारहि को समुंद बनावे । मेव बबूसा जैस तरावे ॥

कोन्हेमि अगिन बीच प्रति जगला । चहे तो करे हिमवन पासा ॥

औ पानी महें अगिन संचार । पाहन मेलि जैस तून चार ॥

भजइ गड़इ विधाना सोइ । दूसर और जगत नहि कोई ॥^३

जबकि ईश्वर का ही सब कृप्य प्रदर्शन है तब सर्वशक्तिमत्ता तो स्वयं ही आ जाती है । जापनी ने इनीतिए कहा है कि मयार अस्थिर है, नदवर है । यदि कोई स्थिर या नित्य है तो वही आदीश्वर । उसकी इच्छा ही प्रधान है अतः उसकी शक्ति से बाहर कुछ नहीं है । वर पदार्थों का मृजन कर मृजन भी कर सकता है और फिर उन्हें उसी अवस्था में ला सकता है—

सब नास्ति वह अटपिर, ऐसा साज बेहि केर ।

एक साज औ नाज, चहे संचारं फेर ॥^४

^१ जापनी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० ३ ।

^२ यही, पदमावत, पृ० ३ ।

^३ बिन्नावली, पृ० ७ ।

^४ जापनी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० ३ ।

ऐसा निराकार सर्वज्ञाविमान् परमात्मा निर्गुण होते हुए भी दयालु है, दाता है तथा गुणों का भण्डार है—

तू दयाल, गुन निरगुन दाता ।^१

उसने गुणों का पार किसी ने नहीं पाया है । उसने स्वरूप को अनेक चित्तेरो ने चित्रित किया है पर वर न पाए हैं । इसीलिए जायसी ने कहा है कि सप्त स्वर्गों को कागज, पृथ्वी और समुद्र को स्याही तथा समस्त वनों की असंख्य लेखनियाँ बना कर भी उसे वर्णित किया जाय तो भी उसकी गति का पार नहीं पाया जा सकता—

सात सरग ओ' कागद करइं । धरती समुद बुहें मसि भरई ॥

जायत जग सारा बन ढाखा । जायत केस रोय पति पाजा ॥

जायत छेह रेह दुनियाई' । मेघ भूंद ओ' गगन तराई ॥

सब लिखनी के लिखु संसारा । लिखि न जाइ गति समुद अपारा ॥^२

ऐसा सर्वगुण सम्पन्न परमात्मा निर्गुण और निराकार भी है परन्तु सौन्दर्य रूप है । इसीलिए सूफी लोग उसने रूप के पतंग बने रहते हैं । वे उसे प्रेम रूप ही मानते हैं । सौन्दर्य का प्रेम से धनिष्ठ सम्बन्ध है । इस्लाम के अनुसार ईश्वर ने अपना रूप देखने के लिए ही तो विश्व में अपना प्रदर्शन किया है । वह स्वयं अपने से प्रेम करता है । यही नहीं विश्व से हो प्रेम करता है । दादू ने लिखा है कि प्रेम ईश्वर ही है तथा वह उसी का अन्त और स्वरूप है—

इसक अलह की जाति है, इसक अलह का भग ।

इसक अलह ओजूब है, इसक अलह का रग ॥^३

प्रेमरूप होने के कारण ईश्वर में सौष्ठव की ही प्रधानता है परन्तु इन सूफियों में पारुष्य को भी माना है । इसीलिए साधक के हृदय में भय का संचार भी है । जायसी ने लिखा है कि सूर्य, चाँद और तारे तेरे डर से ही महोरात्र दीड़ते तथा पृथ्वी, अग्नि, जल और वायु पर तेरा ही कठोर अनुशासन है । कहने का यह है कि ये सब उसी के भय से क्रियाशील हैं—

चाँद सुरुज ओ' नखतन्ह पांती । तेरे डर धावाँदि दिन राती ।

पानी पवन अग्नि ओ' माटी । सबके पीठ तौरिहें साँटी ॥^४

जीव और शरीर के मध्य वियोग भी उसी ने दिया है, यह भी एक परम भय

जायसी ग्रन्थावली—पदमावती पृ०, ७१ ।

जायसी ग्रन्थावली—पदमावत पृ०, ४ ।

नितवानि सग्रह (पहला भाग), पृ० ८३ ।

जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० १८० ।

है। इसी से जीव ईश्वर को प्रेम करता है और सदैव के लिए इस दुल में छूटकर^१ उससे मिल जाना चाहता है। यदि वह ऐसा न करता तो उसे कोई पहिचानने का प्रयत्न न करता—

तन जीउ महँ विधि बल बिछोऊ । अस न करँ तो धोन्ह न कोऊ ॥^१

ईश्वर के इस भयावह रूप को सूफियों ने इस्लाम से ही ग्रहण किया है। इस्लाम का अल्लाह कठोर अनुशासक है, ऐसा पहले कहा जा चुका है।

दशम पर्व सृष्टि

इन सूफियों ने ईश्वर की व्यापक अलक्ष्य सत्ता मानते हुए भी सृष्टि की उत्पत्ति को आकस्मिक नहीं माना है और न यही माना है कि सृष्टि उसने प्रयत्न है। हाँ, इतना कहा जा सकता है कि उपचारतः यह उससे भिन्न है परन्तु वास्तव में उसी का प्रदर्शन है। इन कवियों ने अपने काव्यों में ईश्वर की स्तुति करते हुए सृष्टि की उत्पत्ति के विषय में बहुत-कुछ कहा है परन्तु जायसी ने अखरावट में इसका विषय विवेचन किया है।

उस ईश्वर ने इस सृष्टि को बनाया, जो सर्वत्र अविच्छिन्न रूप से व्याप्त हो रहा है—

तोई कर्ता रमि रहा, रोम रोम सब भाहि ।

तिन सब कान्ह सिरिष्ट यह, गाहक कीन्हों नाहि ॥^१

शाह बरकतुल्ला ने ईश्वर को मसि का रूपक देते हुए कहा है कि हम सब छोटे-बड़े रूप में उसी से बने हुए प्रसार हैं—

हम अछर करतार मसि, सहु गुद बरन मसीत ।

कोइ पेमी नैमि कोइ, राजा रंक अतीत ॥^२

नूर मुहम्मद ने लिखा है कि उसने 'कुन' शब्द से सृष्टि का निर्माण किया अर्थात् उसने केवल यही कहा कि 'होजा' और यह सब कुछ हो गया ..

हैं जेहि नाद जगत यह करो ।^३

जायसी के कथनानुसार ईश्वर ने शून्य से इस विश्व की रचना की। न तो प्रथम आकाश था, न पृथ्वी थी और न सूर्य-चन्द्रमा थे। केवल शून्य ही था। उसी में सर्वप्रथम मुहम्मद अर्थात् आदर्श पुरुष का सकल्प (archtype) उदय हुआ।—

गगन हुता न महि हुती, हुते चंद नहि सुर ।

ऐसइ अन्धकूप महं, रचा मुहम्मद नूर ॥^४

^१ चित्रावली, पृ० २ ।

^२ शाह बरकतुल्लाख कौन्दीब्यूशन टू हिन्दी लिट्रेचर (भाग १), प्रमप्रकाश, पृ० १ ।

^३ अनुराग बांसुरी, पृ० ४६ ।

^४ जायसी.ग्रन्थावली—अखरावट, पृ० ३०३ ।

सर्वप्रथम वह ईश्वर ही था । उसने इम मृष्टि की रचना श्रीशामात्र में ही की । समस्त महासूय में उसी की एक व्यापक सत्ता थी, कोई दूसरा पदार्थ न था । आदि पुण्य के हितार्थ उसने अठारह महस जीव-योनियों की मृष्टि की । हमारे यहाँ चौरासी लक्ष योनियाँ माने हैं । जायसी ने अठारह महस योनियों का मिदान्त इस्ताम से अपनाया । इन योनियों की रचना तो की परन्तु प्राणियों को हम जो करता हुआ देखते हैं वास्तव में वह एव थायामात्र है । प्रकट और गुप्त रूप में वही रहा हुआ है । उसके अतिरिक्त और कोई दूसरा नहीं है—

आविहु ते जो आदि गोसाईं । जेइ सब खेल रचा दुनियाई ॥

एक अकैल, न दूसर जाती । उपजे सहस्र अठारह भाती ॥

वे सब किछु, करता किछु नाहीं । जैसे चलें मेघ परछाहीं ॥

परगट गुप्त चिन्तारि तो बूझा । तो तजि दूसर और न सूझा ॥^१

स्वर्ग, पृथ्वी आदि के समाव में बिना किसी साधन तथा ब्रह्मा, विष्णु और महेश आदि के रूप के बिना भी नाम-स्थान के समाव रूप केवल महासूय से उस निराकार परमेश्वर ने इसका निर्माण किया । अपने आप से ही सर्वप्रथम एक प्रकाश रूप निर्मल दीपक को बनाया, जो मुहम्मद था । इसमें ससार महासूय प्रकाशमान हो गया—

हुता जो मुन्न न सुन्न, नाव ठाव ना धुर सबद ।

तहाँ पाप नहि पुन्न, मुहम्मद आबुहि आबु मर्ह ॥

सरग न, धरती न खम भय, बरम्ह न बिसुन महस ।

बजर बीज बारी अस, ओहि न रग, न भेस ॥

तवे भा मुनि अकूर, सिरजा दीपक निरमला ।

रचा मुहम्मद मूर, जगत रहा उजियार होइ ॥^२

मुहम्मद कोई पृथक् व्यक्ति न था । उसी प्रकाशरूप परमात्मा ने अपने ही अक्षर रूप से उन्पन्न किया । इससे मुहम्मद साहब की प्रकाशरूप में नित्यता सिद्ध होती है । यही ससार का सार था—

पुरुष एक जिन्ह जग अवतारा । सबह शरीर सार ससारा ॥

आफन अस जेह हुइ अकूर । एह न सरा मुहम्मद सार ॥^३

इसी मुहम्मद के प्रीत्यर्थ उसने विद्वत् का सृजन किया—

^१ जायसी ग्रन्थावली—अखरावट, पृ० ३०३ ।

^२ वही, अखरावट, पृ० ३०४ ।

^३ ग्रन्थावली, पृ० ५ ।

प्रथम जीति विधि साकर साजो । श्री तेहि प्रीति तिहिटि उपराजो ।^१

उद्यमान ने भी यही लिखा है कि यदि मुहम्मद न होते तो ससार की रचना ही न होनी—

जो न भरत यह ओकर चाँऊ । होत न जग यह एक उपाऊ ।^२

ईश्वर के मुहम्मद के प्रति इसी प्रेम-बीज से दो घण्टुर निबले । एक श्वेत और दूसरा श्याम । जब यह घण्टुर दिगु तरु हुए तो श्वेत तरु से जो पत्र निकला वह पुष्पी कहलाई और श्याम तरु से जो पत्र निकला वह आरास कहलाया—

तेहि क प्रीति दाज भस जामा । भए दुइ बिरिछ सेत श्री, सामा ॥

होतै पिरया भए दुइ पाता । पिता सरग श्री धरती माता ॥^३

इस प्रकार ईश्वर ने एन से द्वित्व का सम्पादन किया । यहाँ उदाहरण देते हुए जायसी ने लिखा है कि यया लेखनी का मुखाचीर कर जब दो भाग कर दिये जाते हैं तभी वह पायें धरती है उसी प्रकार सृष्टि की उत्पत्ति के आरम्भ में ही जब द्वित्व सत्ता में आया तभी सृष्टि-क्रम आगे चला—

बलि सो लिखनी भइ दुइ फारा । बिरिछ एक उपनी दुइ डारा ॥^४

यह वृक्ष का रूप हमें उपनिषदों में भी मिलता है । श्वेताश्वतरोपनिषद् में लिखा है कि जिससे उत्प्लुष्ट और कुछ नहीं है तथा न जिससे कुछ छोटा है और न बड़ा है, वह आद्वितीय परमात्मा प्रकाश रूप में वृक्ष के समान स्थिर भाव से स्थित है तथा वही सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त हो रहा है—

यस्मात्परं नापरमस्ति किंचि

यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति कश्चित् ।

युक्ष इव स्तम्भो विवि तिष्ठत्येक

स्तेनैदं पूर्णं पुरुषेण सयम् ॥^५

द्वित्व का सम्पादन होने पर सूर्य-चाँद, दिन-रात, पुण्य-पाप, सुख-दुख और हर्ष-विषाद की सृष्टि की पुन स्वर्ग-नरक, भले-बुरे और सत्यासत्य का निर्माण किया—

सूदन, चाँद दिवस श्री राती । एकहि दूसर भएउ सँघाती ॥

मँटेनि जाइ पुनि श्री, पापू । दुख श्री, सुख, धानन्द सतापू ॥

श्री, तब भए नरक कंकूटू । भल श्री मन्द, साँच श्री, भूटू ॥^६

^१ जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, पृ० ४ ।

^२ चिन्तावली, पृ० ५ ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—प्रखरावट, पृ० ३०५ ।

^४ वही, प्रखरावट, पृ० ३०५ ।

^५ श्वेताश्वतरोपनिषद्, ३, ६ ।

^६ जायसी ग्रन्थावली—प्रखरावट, पृ० ३०५ ।

उपनिषदों में भी यही सिखा है कि उस ब्रह्म से ही सम्पूर्ण जगत् उत्पन्न हुआ । यह स्वा-महत्त्व, अमाहा, अगोत्र, अत्रणं, अक्षुभोयादि इन्द्रियों में होन, अपाणिपाद, नित्य, विभु, सर्वगत, सूक्ष्मातिसूक्ष्म तथा अव्यय है और सर्वभूतों का कारण है । उसी इस विश्व को अपने में मे इस प्रकार प्रकट किया जिस प्रकार दृश्य पदार्थों में भवही अपने में मे ही जाता बनाती है, पृथ्वी में से ही औषधियाँ निकलती हैं और जिस प्रकार सर्जक पुरुष से केन्द्र और सोम उत्पन्न होते हैं—

यत्तदग्रेऽपमघ्राह्यमगाप्रमवर्णमजलु ओत्रं तवपाणिपादम् ।

नित्यं विभुं सर्वगं सुसूक्ष्मं तवव्ययं यद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः ।^१

अयोर्लंभाभिः सृजते गृह्यते च

यथा पृथिव्यामोषधयः सम्भवन्ति ।

यथा सत पुरुषात्केदालोमानि

तथाक्षरात्सम्भवतीह विद्वद् ॥^२

आगे इही ब्रह्म को विद्वत्पुरुष का रूप देकर कहा गया है कि सुलोक जिसका मक्षण है, चन्द्र और सूर्य वस्तु हैं, दिशाएँ ओत्र हैं, वेद रूप ज्ञान ही वाणी है वायु प्राण है एवं विद्वत् जिसका हृदय है और जिसके पैरों से पृथ्वी उत्पन्न हुई है वह ब्रह्म ही सर्व भूतों का अन्तरात्मा है—

अग्निर्मूर्धा वसुयो अन्नसूप्यं

दिशः ओत्रे वाग्विवृताश्च वेदाः ।

वायु प्राणो हृदयं विद्वदस्य

पद्भ्यां पृथिवी ह्येष सर्वभूतान्तरात्मा ॥^३

इस प्रकार सृष्टियों द्वारा स्वीकृत सृष्टि की रचना वद्वत्-कृष्ण उपनिषदों में प्रतिपादित विश्वोत्पत्ति से मिलती है । सृष्टि के मूल तत्वों का उत्पादन कर ईश्वर अत्यन्त प्रसन्न हुआ और उसने इन्धोस (शैतान) को बनाया जिससे सभी ढरते रहें—

नूर मुहम्मद देखि सब, भा हुताम मन सोह ।

पुनि इसलीस सचारेउ, डरत रहै सब कोउ ॥^४

इसके पश्चात् जिवरईल मकारईल इसराफील और इजराईल ये चार फरिस्ते उत्पन्न किये । ये अन्य फरिदों के नामक हुए । ईश्वर ने पुनः आदम को बनाना चाहा । चारों फरिदों ने चारों भूतों से शरीर की रचना की और उसमें पञ्चभूतात्मक इन्द्रियों

१. २ मुहकोपनिषद् मुण्डक १, (खंड १) ६-७ ।

३ वही, मुण्डक २, (खंड १) ४ ।

४ जायसी ग्रन्थावली—अक्षरावट, पृ० ३०५ ।

सृजन किया तथा नव सृष्टि टारों के ऊपर दशम द्वार ब्रह्मरंध्र को बनाया जो बन्द हो रहा—

पहिण्डे रचे चारि अद्वययक । भए सब अद्वययन के नायक ॥

भइ आयसु चारिहु के नाऊं । चारि यस्तु मेरवहु एक ठाऊं ॥

तिन्ह चारिहु के मंवरि संवारा । पाँच भूत तेहि महें पंतारा ॥^१

यह आदम कोई भिन्न ध्यवित न था वरन् ईश्वर से वह उसी प्रकार अभिन्न था जिस प्रकार माता से गर्भ—

रहेउ न दुइ महें बीच, बालक जंसे गरम महें ।^२

यहूदी और ईसाइयों ने आदम को ईश्वर के अनुरूप ही माना है । जायसी भी 'वहेएप आदम भवतरा'^३ से यही सूचित करते हैं । नूर मुहम्मद ने भी मनुष्य की रचना उसी के समान मानी है—

बीन्ह रूप मानुष को, अपने रूप समान ।^४

कुरान के अनुसार आदम की उत्पत्ति के पश्चात् सबको उसकी बंदना करने के लिए आशा हुई । सबने बंदना की परन्तु शैतान ने उसे स्वीकृत न किया । इसी अपराध में उसे स्वर्ग से निकाल दिया गया । उसे प्राणियों को कुगर्भ पर ले जाने का कार्य सौंपा गया । आदम के माथ होवा का भी सृजन हुआ था । शैतान ने इनको भी गेहूँ का फल खिलाकर पय-भ्रष्ट कर दिया जिससे इन्हे स्वर्ग छोड़ना पड़ा । ससार में मारकर उन्हीं से अनेक संतानें हुई—

परिनिहि धरि पापी जेइ कीन्हा । साइ संग आदम के बीन्हा ॥^५

आदम होवा कहें सुजा, लेइ धाला कविलास ।

पुनि तहवाँ से काइ, नारद के विसवास ॥^६

खाएनि गोहूँ कुमति भुलाने । परे आइ जग में पछिताने ॥^७

तिन्ह संतति उपराजा, भातिहि भांति कुलोनि ।

हिन्दू शुरुक दुवो भए अपने अपने दोन ॥^८

यहूदी और ईसाई मत में भी ऐसा ही माना गया है । ये तीनों सामी मत

^१ जायसी ग्रन्थावली—अक्षरावट, पृ० ३०६ ।

^२ वही, अक्षरावट, पृ० ३०६ ।

^३ वही अक्षरावट, पृ० ३०८ ।

^४ इन्द्रावली, पृ० १७१ ।

^५ ६ जायसी ग्रन्थावली—अक्षरावट, पृ० ३०७ ।

^७ ८ वही, अक्षरावट; पृ० ३०८ ।

इसी कारण शैतान का ईश्वर का प्रतिपक्षी मानते हैं। परन्तु सूफी शैतान को विरोधी न मानकर ईश्वर का भक्त मानते हैं। उनका कहना है कि उसने जो कुछ किया या वह जो कुछ करता है वह ईश्वर की आज्ञा से ही। वह तो एक सारा परीक्षक है जो सभी को सन्मार्ग के परिणामों से स मार्ग पर लाया करता है। इसीलिए जायसी ने शैतान को नारद कहा है और नारद वैष्णव मत में परम भगवदभक्त कहा गया है। नारद भी पुराणों में बलवत् प्रिय प्रसिद्ध ही है। इसने प्रतिरिक्त पिण्ड में भी ब्रह्माण्ड को माना है। सृष्टि के उपरान्त आदम को 'यह जग भा दूजा'^१ से दूसरा जगत् ही कहा है। नारद को आदम के पिण्ड में ही ईश्वर ने ब्रह्म का गुप्त स्थान दिखाया और उससे कहा कि तू मेरा अद्वितीय सेवक है अतः तू इस दशम द्वार अर्थात् ब्रह्मरथ का रक्षक होकर रह।

इस प्रकार हम देखते हैं कि नारद ईश्वर से कोई भिन्न व्यक्ति नहीं है। भला-बुरा सब उसी के रूप हैं—

धूप छहि बोट विम के रगा ।^२

फरिस्तों आदि का जा वर्णन किया गया है, वे भी ईश्वर से पृथक् नहीं हैं। शून्य से ही सबका सृजन हुआ था। अतः सबके रूप में वही सब कुछ करता है—

आदि किएउ आदिस, सुन्निह तें अस्यूल भए ।

आपु करै सब भैस, मुहमद चावर मोड जउ ॥^३

सूफी वास्तव में इस ससार को ईश्वर से पृथक् कोई पदार्थ समूह नहीं मानते। सारा ससार उसी का प्रदर्शन है अतः वह उसका दर्पण है—

जग में जावत है सब बना, तावत करता को बरपना ॥^४

हठयोग के आधार पर इन सूफियों ने पिण्ड में भी ब्रह्माण्ड की कल्पना की है—

बुन्दहि समुद्र समान, यह अचरज कासों बहों ?

जो हेरा सो हेरान, मुहमद आपुहि आपु महें ॥^५

जिस प्रकार व्यापक अन्न समस्त ब्रह्माण्ड में व्याप्त है उसी प्रकार पिण्ड में भी। सम्पूर्ण विश्व उसी का रूप अतः पिण्ड भी जमी का प्रतिरूप है। जायसी ने लिखा है—

^१ जायसी ग्रन्थावली—ग्रन्थरावट, पृ० ३०७।

^२ वही, पद्मावत, पृ० १६७।

^३ जायसी ग्रन्थावली—ग्रन्थरावट, पृ० ३०८।

^४ इन्द्रावती, पृ० ५६।

^५ जायसी ग्रन्थावली—ग्रन्थरावट, पृ० ३०८।

माय सरण, धर धरतो भएऊ । भित्ति तिन्ह जग बगर होइ गएऊ ॥
माटी मांगू, रगत भा नोह । नर्स नदी, हिय समुद्र गंभीर ॥
रीढ़ मुमेर कोन्ह तेहि केरा । हाइ पहार भुरे चहुँ फेरा ॥
बार प्रिरिछ, रोवा सर जामा । सुत सुत निसरे तन चामा ॥
सातों बीष, नयो रंझ, भाऊँ रिता जो भाहि ॥

जो घरमंझ सो पिण्ड हं, हेरत घनत न जाहि ॥^१

अर्थात् शरीर में सिर तो स्वर्ग है षड़ पृथ्वी है, मांस मिट्टी है, रक्त जल है, नर्स नदी है और हृदय गम्भीर समुद्र है । रीढ़ (मेरुदण्ड) गुमेर पर्वत है तथा उसके चारों ओर धरिय-समुद्र अनेक अन्य पर्वत हैं । दांत वृक्ष हैं और रोम तुण । इनके अतिरिक्त सात द्वीप, नव स्रष्ट और अष्ट दिशाएँ ब्रह्माण्ड की भांति इस पिण्ड में भी हैं ।

पृथ्वी, अग्नि, जल और वायु से इस शरीर का निर्माण किया और ब्रह्माण्ड की भांति इसमें भी वही पूर्ण रूप से व्याप्त हो रहा है—

अग्नि, घाउ, जल, धूरि चारि मेरइ भंडि गवा ॥

आपु रहा भरि पूरि मुहमद साधुहि आपु चहँ ॥^२

जायसी ने और भी लिखा है कि नासिका सरात का पुल है, जो मुसलमानों के विश्वास के अनुसार स्वर्ग के मार्ग में पड़ता है और जो पापियों के लिए पतला तथा परमात्माओं के लिए चौड़ा हो जाता है । सिर को पकड़े ही स्वर्ग कह जाये हैं । मोहें उसके दो पार्श्व हैं । दाएँ और बाएँ नमुने से चलने वाले श्वास-प्रवाह ही सूर्य एवं चाँद हैं । आपत अवस्था ही दिन है और मुप्तावस्था रात्रि । हृय प्रभात है तथा विपाद संध्या । शरीर में सुख-भोग ही बैकुण्ठ है और दुःख-रोष नरक । रोना ही वर्षा है, श्रोध ही गर्जन है, हँसी विजली है और दया ही हिमपात है । इनके अतिरिक्त श्वासी के परिमाण से धी, पहर, पड़न्तु तथा बारहो मास इसी शरीर में हैं—

नासिक धुन् सरात पष जमा । तेहि कर भौंहे हं दुइ पला ॥

चाँद मुरज दूनों मुर चतही । सेत तिलार नखत नलमतही ॥

जागत दिन, निशि सोवत पामर । हरय भोर, विसमय होइ साँभर ॥

मुख बैकुण्ठ भुगति घों ओम् । दुःख है नरक जो उपजं रोप् ॥

बरला यदन, गरज अति कोह । बिजरी हँसी हिवंचल छोह ॥

धरी पहर बेहर हर साँवा । मोत छमो ऋतु बारह मासा ॥^३

^१ जायसी ग्रन्थावली—अक्षराष्टक पृ० ३०६ ।

^२ जायसी ग्रन्थावली—अक्षराष्टक, पृ० ३०६ ।

^३ वही, अक्षराष्टक, पृ० ३०६ ।

साह बरकतुल्ला ने भी शरीर को ईश्वर का मन्दिर बनाने हुए कहा है कि तीनों लोक इसी में हैं। तीर्थ-स्थान भी इसी में हैं। सर्व दर्शनों का आगार भी इसी में है तथा ईश्वर भी इसी में विराजमान है—

देह देहरा पूजिषी, तान लोह निन माह ।

तोरण, पददर्शन संख्यो, मेरे देखे नाह ॥^१

इस प्रमाण निष्ठ में भी ब्रह्माण्ड की कल्पना हर ईश्वर-प्राप्ति का मूल इनी में बनवाया है। शरीर मृष्टि का यह एक मनु साध्य है। इस्लाम के अनुसार मृष्टि के पवित्रतम स्थान, देव, पुरुष और पुष्पकें इसी शरीर में माना जा सकती हैं। यह शरीर सगार है, जिसमें पृथ्वी और स्वर्ग समाया हुआ है। शरीर में मांस को मक्का समझें और हृदय को मदीना जिसमें पैगम्बर का नाम रुदैव रहता है। यौन, नेत्र, प्राण और मूत्र ये चार सेवक हैं। चाहे इन्हें चार छरिजे, जिब्रईल, मकाईल, इमराफील और इब्राहीम कहो या मुहम्मद साहब के चार पार, उमर, उवमान, अबूबकर और अली अथवा चार पार या तौरन, जकुर, इजीब और कुरान ये चार भासमानी किताबें पुकारो अथवा इन्हें अनी, हुसैन, हुसेन आदि इमाम (धर्माधिपत्यवा) जानो—

घा-घट जगन बराबर जाना । जेहि सहै धरती सरप समाना ।

घाय जेस मक्का बन ठाऊँ । हिषा मदीना नबीक नाऊँ ॥

सरवन, साँखि, माफ, मुख चारी । चारिहु सेवक सेहु विचार ।

भावं चारि छिरिते जानहु । भावं चारि पार पहँचानहु ॥

भावं चारिहु मुरसिद बहऊ । भावं चारि स्तिखें पढ़ऊँ ॥

भावं चारि इमाम जे आगे ॥^२

ये लोग शायक ये श्रुत सुनतमान होते हुए भी इन्होंने इस्लामी विश्वासों की स्थापना की कसौटी पर रखा है और इन्हें अन्त्याम में डाल दिया है। इसीलिए ये निष्ठ में भी ब्रह्माण्ड की कल्पना करते हैं और शब्द के अभिप्रायानुसार अर्थ को व्याख्यान के रूप में प्रकट करते हैं। यह कल्पना कोई नई कल्पना न थी। मोंग के अनुसार ही ऐसी मान्यता है। गीता में भी अर्जुन की प्रार्थना पर भगवान् कृष्ण ने अपने शरीर में चराचर जगत् को दिवाने से पूर्व यह कहा है—

इहं कस्यै जलकृत्स्नं यद्यथा सचराचरम् ।

मम देहे मुहाकेश यत्त्वान्मद् इच्छन्निच्छति ॥^३

^१ साह बरकतुल्लाउ कीर्तियुगल दू हिन्दी निद्वेवर (प्रथम भाग), प्रेमप्रकाश, १० १२ ।

^२ जानकी कथावनी—अमरावत, पृ० ३१० ।

^३ श्रीमद्भगवद्गीता, अध्याय ११, श्लोक ७ ।

भयान् हे भर्जुन । इस मेरे शरीर में एषत्र ही चराचर सम्पूर्ण जगत को देख
तथा भोर भी जो कुछ देगना चाहता है, वह देख ।

ऊपर जो मृष्टि का वर्णन हुआ है तथा पिण्ड में ग्रहाण्ड की चर्चा की गई है,
यह केवल दृश्य जगत् को समझने के लिए ही है । वस्तुतः यह मृष्टि ईश्वर से कोई
पुण्य सत्ता नहीं रखती । यह उसी का प्रकट रूप है, उसी की माया है । ईश्वरीय
सत्ता ही सब जगत् का अधिष्ठान है । जब उसने अपनी दक्षित के प्रभाव को देखना
चाहा तभी उसने शून्य में अपने में ही विश्व की रचना कर डाली । यहाँ शून्य का अर्थ
शून्य नहीं । श्यामृत जगत् की अपेक्षा नाम रूप से रहित (अव्याकृत) सत्ता का नाम
शून्य है । सूरियो का शून्य यहूदी या अन्य मतावलम्बियों का शून्य नहीं जिसका अर्थ
है कि अभाव से भाव की उत्पत्ति हुई । शून्य अभाव नहीं बनूँ यह शून्य वह सत्ता है
जिसमें सब भाव अन्तर्निहित हैं । क्योंकि अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती ।
गीता में भी लिखा है कि 'नास्ततो विद्यते भावो'^१, अर्थात् असत् का अस्तित्व नहीं हो
सकता ।

सारा समार एक दर्पण रूप है जिसमें वह परमार्थ सत्ता ही प्रतिबिम्बित हो
रही है । या यों कहिये कि द्रष्टा और दृश्य वस्तुतः एक ही निर्गुण सत्ता के प्रतिरूप हैं ।
यह स्वयं ही वर्णा है, स्वयं ही कार्य है और स्वयं ही कारण है अर्थात् इस 'त्रिपुटी' का
आधार एक ही सत्ता है । अन्तर्जगत और बाह्य जगत् में जो कुछ भी है वह उसी का
प्रतिबिम्ब है—

सर्वं जगतं दर्शनं के लेखा । आपुहि दर्शनं आपुहि देखा ॥^२

नूर मुहम्मद ने भी यही लिखा है कि इस विश्व-दर्पण में वही प्रतिभाषित हो
रहा है—

देखि परे ओहि दर्शन माहीं ।^३

उसमान भी सम्पूर्ण विश्व में प्रकट और गुप्त रूप में उसी एक सत्ता को
स्वीकार करता है—

परगट गुप्त विधाता सोई । दूसर और जगत नहि कोई ॥^४

कबीर ने कहा है कि इस विश्व में वही एक है । अन्य जो कुछ भी दृष्टिगोचर
हो रहा है वह सब कृत्रिम है यथा दर्पण में प्रतिबिम्ब—

^१ गीता, अ० २, श्लोक १६ ।

^२ जायसी ग्रन्थावली—प्रसरावट, पृष्ठ ३१६ ।

^३ अनुराग वामुरी, पृष्ठ ८

^४ चित्रावली, पृष्ठ २ ।

साधो एष आपु जग माहीं ।

दूजा बरम भरम है फिरतिम ज्यो बरपन में छाहीं ॥^१

इस प्रकार हम देखते हैं कि डा सूफिया ने सृष्टि के सम्बन्ध में भ्रष्ट प्रतिबिम्बवाद अथवा 'आभासवाद' को ग्रहण किया है। इससे स्पष्ट है कि इस सत्ता की सत्ता परमार्थ सत्ता से भिन्न नहीं। परमार्थ से पूरव् लोभसत्ता भ्रम है। श बरबुल्ला ने भी इसे भ्रम कहा है। इसमें वास्तविकता यही ईश्वर है—

‘प्रेमी’ यह जग पेसनां, भरम, छोट बिय लाल ।^२

नर मुहम्मद ने जगत् के व्यवहार पक्ष को ही स्वप्नवत् कहा है—

‘कामयाय’ जगधपा, सपन समान ।^३

जायसी ने भी जगधपे को प्रपञ्च बतलाया है और इससे विमुक्त होकर अपने ही उस ईश्वर की खोज करने के लिए कहा है—

छोड़ि देहु सब पया, काड़ि जगत सौं हाथ ।

पर माया कर छोड़ि दं, पर काया कर साथ ॥^४

सूफीमत में भारतीय परम्परा के अनुसार व्यावहारिक सत्ता निराधार नहीं पारमार्थिक सत्ता पर आश्रित है इसीलिए उनके मत में भी लोकव्यवहार साक्षत ध (सत्य, शिव और सुन्दर) के आधार पर ही होना चाहिए, विशुद्ध रूप में नहीं सूफियो ने इसीलिए लोक प्रेम को विशेष रूप से महत्व दिया है क्योंकि इसके सहा उनको आत्मरति प्राप्त हो सकती है और यह लोक-प्रेम (इस्के मजाजी) अध्यात्म प्रे (इस्के हुकीकी) का साधन बन सकता है।

अन्त में यह ध्यान देने योग्य बात है कि सृष्टि का जो निरूपण सूफी ग्रन्थों पाया जाता है वह यहूदी तथा इस्लामी परम्परानुगत है सूफियो की अपनी वेद नहीं इसे स्वीकार करने में या इस जैसे किसी अन्य व्याख्यान को स्वीकार करने में सूफियों को कोई आपत्ति नहीं, क्योंकि सृष्टि क्रम का सम्बन्ध सूफी सिद्धांत से कुछ नहीं। एव लोक हो या अधिक, अठारह सहस्र या नियाँ हो या बीसवीं शताब्दी, यह गणना बचनमात्र है। तात्पर्य यह है कि इस अनेक रूप ससार की उत्पत्ति का आधार एक ही सत्ता है और वह एक सत्ता ही अनेक नाम रूपा में विराजमान है। बिना इस आधार सत्ता के सृष्टि की उत्पत्ति असम्भव है। यह एक सत्ता ही ससार का उपादान तथा निमित्त कारण है अतः इसके बाहर कोई और सत्ता नहीं।

^१ कबीर वचनावली, पृष्ठ २०४।

^२ शाह बरकतुल्लाज कौटुंबीयजन दू हिन्दी निद्वार (प्रथम भाग), प्रेम प्रकाश,

१०६।

^३ अनुराग बाँसुरी, पृष्ठ २८।

^४ जायसी ग्रन्थावली—अक्षरावट, पृष्ठ ३१८।

एकादश पर्व जीव

जीव के विषय में इन सूक्तियों ने अद्वैत को ही प्रपनाया । जीव और ब्रह्म में वस्तुतः कोई भेद नहीं है । जीव ब्रह्म का ही अंश है—

रहा जो एक जल गुप्त समुद्रा । बरसा सहस्र अठारह घुंदा ॥

सोई अन्न घट्टे घट मैला । ओ सोई बरन बरन होइ खेला ॥^१

श्वेताश्वतरोपनिषद् में ब्रह्म को ही स्त्री, पुरुष, कुमार, कुमारी एवं बृद्ध बतलाया गया है—

त्वं स्त्री त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत वा कुमारी ।

त्वं जीर्णो बडेन बंचसि त्वं जातो भवसि विश्वतो मुखः ॥^२

गीता में भी 'ममैवाप्तो जीवलोकं जीवभूत' सनातन'^३ कहकर जीव को ब्रह्म का ही अंश बतलाया है ।

भिन्न-भिन्न प्राणियों में वर्ण-वर्ण के कलेवर धारण किये वही शीड़ा कर रहा है । मूलतः जीवात्मा परमात्मा से अभिन्न है । अपने इस अभिन्न रूप को न पहचानने के कारण जीव लोक में दुःख भोगता है ।

नूर मुहम्मद ने लिखा है कि हम दाता, कर्ता, द्रष्टा, श्रोता एवं वक्ता नहीं हैं वरन् हम में रहा हुआ वही देता है, वही करता है, वही देखता है, वही सुनता है और वही बोलता है—

आपुहि दाता करता होई । दिष्टा श्रोता वक्ता सोई ॥^४

उसमान ने भी 'एक जोत परगट सब ठाऊँ'^५ कहकर एकरूपता ही बतलाई है । आगे मुहम्मद साहब की प्रशंसा करते हुए उन्होंने यही कहा है कि ईश्वर ने उनमें अपना ही अंश डाला और एक पृथक् मुहम्मद नाम रख दिया—

आप अंश कीहू हूँ ठाऊँ । एक क धरा मुहम्मद नाऊँ ॥^६

^१ जायसी ग्रन्थावली—प्रखरावट, पृ० ३०५ ।

^२ श्वेताश्वतरोपनिषद् अ० ४, मंत्र ३ ।

^३ गीता, अ० १५, श्लोक ७ ।

^४ इन्द्रावती, पृ० ५४ ।

^५ चित्रावली, पृ० ४ ।

^६ वही, पृ० ५ ।

इन प्रेममार्गी कवियों के अनिरिक्त कबीर ने भी इस अद्वैत का विवेचन किया है। उन्होंने कहा है कि जिस प्रकार प्रकाश और विरण सूर्य ने भिन्न नहीं उगी प्रकाश जीव ब्रह्म से भिन्न नहीं। प्रकाश विरण में छोटे बिन्दु सूर्य में रहती है, परन्तु वस्तुतः वे भिन्न नहीं। इसी प्रकार व्यापक ब्रह्म के मध्य घट-घट में रहा जीव भी उस में पृथक् नहीं—

ज्यों रवि भट्टे किरिम होमिए किरिम माय परब्रह्मा ॥

परमानम में जीव ब्रह्म इमि जीव माय निमि ह्वोमा ॥^१

यह ब्रह्म ही जीव है, वही कृप है, वही अमर है तथा पून-पन और छाया भी वही है। वही सूर्य है, वही किरण है और वही प्रकाश है। जीव और माया भी वही है—

आरहि बीम बूछ भोकरा, आप फूल फल छाया।

आरहि सूर निरि परब्रह्मा आप ब्रह्म जिव माया ॥^२

साहू भी जीव और ब्रह्म की अभिन्नता की पुष्टि करते हुए कहते हैं कि तुम जिस में बैर करते हो, दूसरा कोई नहीं है। जिसके तुम भग हो वही सब में व्याप्त हो रहा है—

जिस सी बंरी छँ रहण, दूजा कोई नाहि।

जिसके भग ये ऊपग्या, मोई है सब माहि ॥^३

प्रेमी कवि ने हिन्दू और मुसलमान दोनों में एक ही ईश्वर का प्रकाश माना है 'प्रेमी हिन्दू तुरक में, हर रंग रहो समाय'।^४

विविध साधक कवियों के इन उपरोक्त उद्धरणों से ज्ञात होता है कि जीव की सत्ता ब्रह्म में पृथक् नहीं है। जीव वास्तव में ब्रह्म ही है। नाम रूप की उपाधि सहित ब्रह्म का नाम जीव है। वह ब्रह्म ही उपाधिवश ससार में फैला हुआ जीव रूप प्रतीत होता है और अपने ही ब्रह्म से पृथक् भ्रमकता है। जब यह द्वित्व मिट जाता है तब पुनः अभिन्न भाव हो जाता है। ससार में बिन् और अबिन् ब्रह्म के ही दो पक्ष हैं भद्र जीव की कोई पृथक् भना नहीं। इसलिये आत्मनी ने कहा है कि ऐ जीव! तू अपनी पृथक् सत्ता या भ्रमभाव को दूर कर ब्रह्म में एक होकर रह—

एकहि तैं दुइ होइ, दुइ सों राज न चलि सकैं।

घोषनै आरुहि सोइ, मुहमद एक होइ रह ॥^५

^१ कबीर वचनावली, पृ० २०३।

^२ वही, पृ० २०३।

^३ सतनाथी मधट, पृ० ६५

^४ साहू बरकतुन्नाव कौटोन्मयन टू हिन्दी लिट्रचर, (प्रथम भाग), प्रेमप्रकाश, पृष्ठ ८।

^५ आपनी ग्रन्थावली—सत्तरावट, पृ० ३१४।

हम पहले कह चुके हैं कि मूर्खिया में इस ब्रह्म और जीव के भेद सिद्धान्त में मत में पहचान किया। उपनिषद् में 'नास्ति द्वैत'^१, 'एवमेव सत्'^२, 'नेह द्वैतश्च'^३ आदि वाक्यों में द्वैत का जो विवेचन हुआ, उसका ही यह प्रमाण है। जीवात्मा उपाधिरूप में पड़ जाना है अतः उस में ईश्वर के और ज्ञान गुण सीमित हो जाने हैं। रहने का तात्पर्य यह है कि ईश्वर का जो सोच और माधुर्य पक्ष तथा शक्ति और ऐश्वर्य पक्ष अपने अनन्त विस्तार में रहते—

छोड़ि जमात ज्ञानहि रोरा । वीन ठाय तें बँड बिछोया ॥^४

समस्त ईश्वर का अचित् पक्ष है। इस में जीवात्मा उसका चित् पक्ष है, अतः का मनार से जातीय सम्बन्ध नहीं है। यहाँ तो केवल भ्रमवश वह प्रपञ्च में पड़ा अपने का ईश्वर से भिन्न समझ रहा है। भ्रम ही व्यञ्जन है। इस भ्रम के निवारण के पर ही जीवात्मा शरीर बन्धन से मुक्त होकर मृत्यु की पार करता है और प्रपञ्च करता है। इसीलिए शाह बरकतुल्ला यमराज से कहते हैं कि रे यम ! क्या वावरा हो गया है कि जो तू मुझे लने आया है। मैंने तो पहले ही अपने प्रभु के आत्म-भक्त्यार्पण कर दिया है। पुनः वह जीवात्मा से कहते हैं कि प्रेम-मार्ग में अपना दे दो। अन्यथा मृत्यु इन पर अधिकार कर लेगी। रे मूर्ख ! साच, इन दोनों में से क्या हितकर और श्रेष्ठ है—

'जम' जनि घोरा होइ तूँ, डोरत घेरत प्रान ।

हम तो तब ही देखे चुके, प्राणनाथ को प्रान ॥

प्रेम पथ जो बीजिये, 'जम' तेही यह वीन ।

भीरे मन तू न्याय कर, दुइ में नीकी कौन ॥^५

भ्रमर पद की प्राप्ति के लिए मनुष्य का अनेक प्रकार की साधना करनी पड़ती है। इस साधना से मनुष्य का हृदय पवित्र होता है और जिसका हृदय पवित्र होता है वही उसे जान सकता है। हृदय रूपी दर्पण सब व पास है परन्तु जिसका दर्पण मलिन है वही परमात्म स्वरूप को देख सकता है और जिस का मलिन है वह नहीं—

^१ छान्दोग्योपनिषद्, ६, २, १ ।

^२ बृहदारण्यकोपनिषद्, ४, ४, १६ ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—असरावट, पृ० ३०८ ।

^४ शाह बरकतुल्लाज बोन्दीब्यूशन दू हिन्दी सिद्देचर, (प्रथम भाग), प्रमप्रकाश

जिस का दर्पण ऊजला, सो दर्पण देखें नाहि ।

जिसकी भेली आरसी, सो मुख देखें नाहि ॥^१—बाद

दरिया साहब ने भी कहा है कि तुम सब में हो और सब तुम में है परन्तु इस रहस्य को कोई सन्त ही जान सकता है—

सब भहै तुम तुम में सब, जानि भरम कोई सत ॥^२

यहाँ यह प्रश्न उठता है कि जब जीव ईश्वर का ही भग है तब वह पाप-कर्म क्यों करता है और दुःख से क्यों पीड़ित है, क्योंकि ब्रह्म तो शुद्ध और आनन्द स्वरूप है । इस शर्त का समाधान इस प्रकार किया जा सकता है कि सुख-दुःख और पाप पुण्य व्यावहारिक सत्ता के लक्षण हैं और व्यावहारिक सत्ता काल्पनिक अथवा भ्रम मात्र है इसलिए पारमार्थिक सत्ता पर पाप तथा दुःख का आरोप नहीं किया जा सकता । पारमार्थिक सत्ता अपने स्वास्त्य में सर्वथा निरपेक्ष है । इसलिए व्यवहार में दुःख तथा पाप का अवकाश होने पर भी परमार्थ में इन दोषों का आरोप नहीं किया जा सकता । अतः यह भानन में कोई आपत्ति नहीं कि जीव परमार्थ स्वरूप में ब्रह्म का भग है । व्यवहार का साधन परमार्थ सत्ता पर नहीं पड़ सकता क्योंकि व्यावहारिक सत्ता काल्पनिक अथवा भ्रम मात्र है जैसा कि पहले कहा जा चुका है ।

^१ सन्तवानी सग्रह, (पहला भाग) पृ० ६६ ।

^२ वही, (पहला भाग), पृ० १२३ ।



सूफीमत में गुरु की बड़ी महिमा है—यह कहा जा चुका है । सत्तार एक अन्ध-
 १० बीहड़ बन है, जिस में मार्ग का पाना बड़ा दुष्कर है । इसमें पथ-प्रदर्शक की
 ११ है । वही अपने ज्ञान-दीपक से गन्ता को मार्ग दिखाता है । यदि गुरु
 हाथ पकड़ ले तो वह लक्ष्य पर पहुँच जाता है अन्यथा प्रपञ्च रूप गहनता की भूल-
 भूलों में ही चक्कर काटता रहता है और कभी भी गन्तव्य स्थान पर नहीं पहुँचता
 इसके बिना पथ नहीं मिलता—

बिनु गुरु पथ न पाइय, भूलें तो ओ भेट ।^१

सद्गुरु का मिलना बड़ा कठिन है परन्तु जिसे वह मिल जाता है वह सुखकर
 मार्ग पर ही चलता है । कारण यह है कि वह फिर पथभ्रष्ट नहीं होता । उसे दीपक
 मिल जाता है और वह उसके प्रकाश में सीधा ही चला जाता है । उसे विपमताएँ
 भी स्पष्ट दृष्टिगोचर होती हैं अतः वह उन पर विजय पाता हुआ बढ़ता है और अपने
 हृदय नेत्रों के नेतृत्व में सभी कठिनाइयों को पार करता हुआ परमानन्द का अनुभव
 करता है—

जेइ पावा गुरु मोठ सो मुख भारग्य महँ चलै ।

सुख अनंद भा बीठ, मुहमद साथी पोढ जेहि ॥^२

गुरु के ज्ञान-दीपक बिना मार्ग नितामग्न मार्ग की भाँति अगम हो जाता है ।
 सर्वत्र मज्ञान का अन्धकार ही अन्धकार व्याप्त रहता है अतः कुछ सूझ नहीं पड़ता ।
 मार्ग पर अकेले चलना तो वैसे ही भयावह होता है, उस पर भी अन्धकार विपम-
 तामों को गुप्त रूप से लाकर उसे और बाधामय बना देता है । इस अवस्था में मार्ग
 भला कैसे मिल सकता है ?

रेनि छँधेरो अगम अति, अगुवा नाहीं सय ।

पथ अकेला बापुरा किमि कर पायें भंग ॥^३

स्वयं मार्ग कभी देखा नहीं और प्रदर्शक को अपनाया नहीं फिर भला मार्ग का
 विषय कैसे पा सकता है । अतः वह चतुर्दिक मार्ग की खोज में मटकता ही
 रहता है—

^१ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० ६२ ।

^२ वही, प्रखरावट, पृ० ३२२ ।

^३ चित्रावली, पृ० ४३ ।

जा बहूँ गुरु न पय दिखावा, गो अया चारिहूँ विसि धावा ॥^१

परन्तु जब सद्गुरु मिल जाता है तो उगरी सहायता से साधक का अज्ञान दूर हो जाता है और ज्ञान प्राप्त होता है । गुरु की महिमा अपार है । वह स्वयं मार्ग पा चुका है अतः उसका जीवन परमार्थ के लिए ही होता है, जो सद्भाव में उसकी धारण में आता है, उसे यह ज्ञान दीपक दिया देता है । गुरु के उपकारों की कोई सीमा नहीं क्योंकि यह अतद्दृष्टि को खोलने वाला है, जिस के झुलने ही मनुष्य विवेक से परिपूर्ण हो जाता है । उसे गुण रहस्य हस्तामलकवत् हो जाना है और भ्रष्टाचार का साक्षात्कार हो जाता है—

सतगुरु की महिमा अनन, अनत रिया उपकार ।

लौचब अनत उचारिया, अनत विलावन हार ॥^२

गुरु की प्राप्ति पर यदि शिष्य तनिक भी भेद-भाव रखता है तो उसे सिद्धि प्राप्त नहीं हो सकती । उसे निश्चल और निस्वार्थ होकर गुरु के चरणों में अपने को समर्पित कर देना ही होगा तभी वह सत्य को पा सकता है, क्योंकि इस से वह गुरु की कृपा का पात्र हो जाता है । गुरु की कृपा ही रहस्यों का उद्घाटन कराती है और सब शिष्य समार्थ का अनुगामी हो जाता है—

चेला सिद्धि सो पावै, गुरु सौ करं अछेद ।

गुरु करं जो किरपा, पावै चेला भेद ॥^३

दादू दयाल न भी यही कहा है कि सद्गुरु के मिल जाने पर भक्ति और मुक्ति का भाण्डार ही मिल जाता है । बिना गुरु के भक्ति द्वारा सत्सङ्ग की ओर प्रवाहित नहीं होती अतः परमात्म-दर्शन प्राप्त नहीं होता—

सतगुरु मिले तो पाइये, भक्ति मुक्ति भटार ।

दादू सहजें देखिये, साहिब का दोवार ॥^४

गुरु ही इस विषय में समर्थ होता है । यारी का वचन है कि गुरु के चरणों की धूल उस अजन की कार्य करती है जो आँखों में लगान पर अज्ञानाधार को मिटा देता है । इस से प्रकाश हो जाता है और निराकार परमात्मा प्रकाश रूप में दृष्टिगोचर होता है—

गुरु के चरणों की रज तेंवे, दोउ सैन के बिच अजन दिया ।

तिमिर भेति उजियार हुषार, निरकार पिया को देखि लिया ॥^५

^१ विभावली, पृ० ६५ ।

^२ सन्तबानी संग्रह (पहला भाग), पृ० १ ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० १०२ ।

^४ सन्तबानी संग्रह (पहला भाग), पृ० ७७ ।

^५ वही (दूसरा भाग), पृ० १४५ ।

मनुष्य गुरु के बिना साधना मार्ग में निपट समर्थ है । शरीर की बाह्य शुद्धि से कोई लाभ नहीं । ईश्वर का साक्षात्कार करने के लिए हृदय की निर्मलता आवश्यक है और वह काम तपोवादि अन्तर्मल की शुद्धि के बिना असम्भव है । बृहत्संहिता के कथनानुसार जिना सद्गुरु के इस अन्तर्मल का प्रक्षालन केवल पूजा-पाठ आदि से नहीं हो सकती अतः यह निष्कर्ष ही है—

बाहरा धारु कीने की होवा, जो अवरो न गई पनीती ।

बिन मुरशिद कामिल बुस्ता सेरी, एवँ गई इबाइत वीली ॥^१

गुरु का इतना माहात्म्य होने के कारण शिष्य को सद्गुरु की खोज करनी पड़ती है क्योंकि यदि गुरु स्वयं अन्धा है और उसे अज्ञानवश कुछ सूझ नहीं पड़ता तो शिष्य को मला क्या मार्ग दिखायेगा क्योंकि शिष्य भी तो अन्धा ही है । बचीर का कहना है कि इस प्रकार अज्ञानी गुरु अवोध शिष्य को अन्धा अन्धे की भाँति अघाघुघ ठेलता हुआ प्रपञ्च के अन्ध-गुप् में जा गिरता है—

आटा गुरु है आंधरा, चेला निपट निरध ।

अधे अघा ठेलिया, बोऊ बूप परत ॥^२

समर में केवल सिर मुँढाने और इधर-उधर फिरने से कोई योगी या सिद्ध नहीं हो जाता । योग और सिद्धि की प्राप्ति गुरु की कृपा में ही निहित है—

भूँड मुँढाये जग फिरे, जोगी होइ न सिद्ध

जा कहँ गुरु पिरपा करहि, सो पारं नो निद्ध ॥^३ —उसमान

यह गुरु मुरला या काजी नहीं हो सकता जो नमाज पढ़ाते हैं, मत्र दीक्षा देते हैं तथा सदा शरअ (इस्लाम के विधान) का डर दिखाते हैं । बृहत्संहिता का कहना है कि मला हमारे प्रेम को इस शरअ से क्या—

भुल्ला काजी नमाज पढायन, हुकम सदा दा भय सिखलायन ।

साढ़े इसक नूँ की सरा दे मास ॥^४

यह गुरु पंडित होना चाहिए । पंडित से अभिप्राय है जो जानी है और जिस ने सर्व को जान लिया है । यह सभी सत्य के विरुद्ध बात नहीं कहता और सदा पय भ्रष्ट को सन्मार्ग पर लाने का प्रयत्न करता रहता है—

^१ सन्तवानी सग्रह (पहला भाग), पृ० १५३ ।

^२ सन्तवानी सग्रह (भाग पहला), पृ० ४ ।

^३ चित्रावली, पृ० ८६ ।

^४ सन्तवानी सग्रह (दूसरा भाग), पृ० १६० ।

पडित केरि जीम मुख सूधी । पडित बात न कहै विरुधी ।

पडित सुमति देइ पय लावा । जो कुपधि तेहि पडित न भावा ॥^१

नूरमुहम्मद ने अनुराग बांसुरी में सनेह गुर के मुख से पहलवाया है कि केवल दाढ़ी रखाने, माला फेरने या किसी भेष के धारण करने से तपी या वैरागी नहीं होता । उसका योग तो उभी पूरा होता है जब मन की माला जपता है और ध्यान में ही स्मरण करता है—

* है ईराग पय अति गाढ़ो । धलि न सकं जिन्ह के मुख बाढ़ी ॥

तपी न होहि भेस कैं किहें । रग बुकूल माला के लिहें ॥^२

मन के मालें सुमिरें नेही लोग । ध्यान ओ सुमिरन सों, पूरन जोग ॥^३

जब केवल बाह्य आचारों से तपी और वैरागी नहीं हो सकता तब वह सद्गुरु के उत्तम पद को कैसे पा सकता है ? बबीर ने तो बाह्य वेष की बड़ी निन्दा की है । उनकी दृष्टि में गुरु और गोविन्द (ईश्वर) में कोई अन्तर नहीं है । 'गुरु गोविन्द तो एक हैं'^४ इस वाक्य में उन्होंने इस बात को स्पष्ट कर दिया है । जायसी ने भी, 'भापुहि गुरु आपु भा चेला'^५ कहकर इसकी पुष्टि की है । वे एक पग धागे और बढ़ गये हैं । उन्होंने सच्चिद्व्य, सद्गुरु और ईश्वर में कोई भेद नहीं माना है । यद्यपि यह वाक्य अद्वैत की दृष्टि से है तथापि इसमें गुरु का माहात्म्य तो व्यञ्जित है ही । रत्नसेन ने गुरु से पद्मावती को गुरु कहलाकर भी यही बात ध्वनित की गई है—

तो पदमावति गुरु हों चेला । जोग तत जेहि कारण खेला ॥^६

उममान ने भी ईश्वर को ही पय प्रदर्शक कहा है—

पावें खोज तुम्हार सो, जेहि बेलाबहु पय ।^७

इस प्रकार सूफिया में गुरु को बड़ा उच्च स्थान दिया गया है । भूले को मार्ग पर लाने वाला, रहस्यों का उद्घाटन करने वाला तथा ईश्वर से मिलाने वाला गुरु ही है । अतः गुरु ईश्वर से कम नहीं । बबीर ने एक स्थान पर गुरु को ईश्वर ने भी बढ़कर कहा है, क्योंकि गुरु ईश्वर का बोध कराने वाला है—

^१ जायसी ग्रन्थावली, पदमावत, पृ० ३६ ।

^२ अनुराग बांसुरी, पृ० ३२ ।

^३ वही, पृ० ३३ ।

^४ बबीर वचनावली, पृष्ठ ३ ।

^५ जायसी ग्रन्थावली—अनारावत, पृष्ठ ३३४ ।

^६ वही, पदमावत, पृष्ठ १०५ ।

^७ बिदावली, पृष्ठ ४८ ।

गुरु गोविन्द दोऊ सडे, काके लागू पाँय ।

धलिहारो गुरु आपने, जिन गोविन्द दियो बताय ॥^१

ऐसे सद्गुरु का आश्रय तो साधक के लिए परम आवश्यक है । इस ससार-सागर में सद्गुरु ही हमारा वर्णधार है । यदि हमें इस साधना पथ पर जाना करनी है तो उसके ज्ञान-प्रकाश से ही मार्ग के अन्धकार को हटाना पड़ेगा और तभी हम पार हो सकेंगे—

सुकुत्त पिरेमहि हितु करहु, सत बोहित पतवार ।

खेवट सतगुरु ज्ञान है, उतरि जाय भी पार ॥^२ दरिया—

यह पढ़ते नहा जा चुका है कि सूफी का चरम लक्ष्य तत्त्व का साक्षात्कार करना है । यह साक्षात्कार ही सूफी के लिए मुख्य प्रमाण है । गुरु अथवा ग्रन्थ ये सब साधन मात्र हैं, साध्य नहीं । गुरु यदि साक्षात्कार कराने में सफल है तो गुरु मान्य है ग्रन्थवा नहीं । तत्त्व-दर्शन जो सूफी को अपनी आत्मा में सीधा उपलब्ध होता है, उसके लिए ऐसा प्रमाण है जिसके आगे गुरु का प्रमाण भी गौण है । गुरु की उपादेयता ज्ञान-प्राप्ति तक ही सीमित है । ज्ञान-प्राप्ति के पश्चात् सब बाह्य प्रमाण जिसमें गुरु भी सम्मिलित है, सूफी की दृष्टि में हेय है । यही कारण है कि इस्लामी क़रीअत में सम्मानित पैगम्बर को निर्णय-दिवस का मध्यस्थ मानने के लिए जाननिष्ठ सूफी कभी उद्यत नहीं ।

^१ सन्तवानी संग्रह (पहला भाग), पृष्ठ २ ।

^२ — — — संग्रह (पहला भाग), पृष्ठ १२१ ।

प्रगोदग पथ प्रेम और विरह

भक्तियों की भाषना में प्रेम का बड़ा माहात्म्य है। भक्ति में जिस देवविषयक रति का प्रतिपादन हुआ है उसमें थोड़ा एव भय की प्रधानता होती है। भारतीय भक्ति-मार्गों में इन तत्त्वों के होते हुए भी प्रेम का अन्तर्विद्यमान था। कृष्ण और गायियों ने अलौकिक प्रेम में हमें इस प्रेम के पूर्ण दर्शन होते हैं। भागवत में विहित इस प्रेम का उल्लेख जलन कहल कर दिया है परन्तु हिन्दी में सबप्रथम साधना का निमित्त प्रेम का आधार बनाते हुए हम मूर्खों सत्तों को ही पाते हैं। प्राप्त सामग्री के आधार पर ज्ञानमार्गी और प्रेममार्गी जिन दो प्रकार के साधकों का उल्लेख हुआ है उनमें प्रथम वर्ग के लोगों ने भी प्रेम का महत्त्व दिया ही है। इन सूक्तियों के लिए मेह कोई नया भाग न था। परम्परा से ही उन्हें यह प्राप्त हुआ था। फारसी भाषा में यह मानव-मन में भावपूर्ण भर ही चुना था और वहाँ भी वैष्णव सम्प्रदाय की भक्ति-परम्परा में प्रेम का उद्भाव चिरकाल से ही था। परन्तु इन्होंने निराकारोपासना में प्रेम की आधार शिला पर भाषना का एक ऐसा सुन्दर भवन खड़ा किया और अन्य तत्त्वानीन परम्पराओं से सामग्री लेकर उसमें ऐसा पुट दिया कि देखते ही बनता है।

फारसी मसनवियों के आधार पर प्रेममार्गी कवियों ने प्रमाख्यात्मक काव्य लिख जिनमें प्रेम-कहानियाँ ही हैं। नायक एक प्रेमी है जो किसी रमणी के प्रेम-पाश में आनट हो योगी होकर निराल पहना है और अनन्त काल का उपासक अपनी प्रेयसी का प्राप्त करता है। चार प्रकार के प्रेमों में से प्रायः चतुर्थ प्रकार से ही प्रेम का आभाजन हम इन कथाओं में पाते हैं। भारतीय संस्कृति में विवाह का बड़ा महत्त्व है। हम एक धार्मिक क्रिया माना गया है। अपरिचित अवस्था में ही वर-वधू के पाणिग्रहण के उपरान्त उनमें जो प्रेम का उद्भाव होता है और पुनः क्षण क्षण मधुरता को प्राप्त होता है वह उनका पवित्र दाम्पत्य प्रेम कहलाता है। दूसरे प्रकार का प्रेम वह है जो किसी रम्य स्थान पर परिचय से उत्पन्न होता है। इसमें नायिका का मोदर्थ एव हाव-भाव तथा समीपस्थ प्रकृति-सौन्दर्य उद्दीपन का योग्य करता है। विवाह इसका परिणाम होता है। विवाह से पूर्व अधिकांश नायक और नायिका दोनों ही विरह से तड़पते रहते हैं। इस बीच दूती प्रयाग एव पत्र प्रेषण का होता है जो विरह को और जगाकर प्रेम-परिपाक का कारण होता है। कभी-कभी पाणिग्रहण प्राप्त हो जाता है। तृतीय

का प्रेम प्रायः कामुकता-पूर्ण ही होता है। यह पलियों में प्रेम का जो रूप हो

सकता है वही इस कोटि में आता है। चतुर्थ प्रकार का प्रेम प्रायः गले ही पड़ा करता है। यह चित्र या स्वप्न में दर्शन, गुण-श्रवण अथवा तत्सम्बन्धी किसी सुन्दर वस्तु के दर्शन में हुआ करता है। पद्मावती में गुण-श्रवण, चित्रावली में चित्र-दर्शन एवं अनुराग वासुरी में मोहनमाला देखकर ही प्रेम का उद्भाव हुआ है। इन्द्रावती में स्वप्न-दर्शन से ही राजकुंवर प्रेमपाश में बँध गया है। मधुमालती में यह प्रेम दर्शन से हुआ है। इस प्रकार हम देखते हैं कि बहुधा चतुर्थ प्रकार से ही प्रेम की उद्भूति इन काव्यों में हुई है।

इन काव्यों में प्रमक्याए अवश्य लिखी हैं परन्तु इनसे ईश्वरीय प्रेम की ही व्यञ्जना की गई है। स्थान-स्थान पर ईश्वरीय सौन्दर्य, शक्ति और वैभव का वर्णन कर सकेंगे द्वारा यही प्रदर्शित किया गया है कि सासारिक प्रेम ईश्वरीय प्रेम की एक सीढ़ी है। ईश्वर स्वयं प्रेम रूप है अतः उसी से निसृत सारी सृष्टि भी प्रेम की प्रतिमूर्ति ही है। सासारिक प्रेम हृदय में निहित मूल प्रेम का अभिव्यञ्जक हो जाता है। भला जो प्रेम के रहस्य को नहीं जानता वह प्रेम-साधना ही क्या करेगा? इसलिए सूक्तियो ने इसके मजाजी (सासारिक प्रेम) को इसके हकीकी (ईश्वरीय प्रेम) का साधक माना है।

जायसी ने लिखा है कि इस सृष्टि की उत्पत्ति मुहम्मद रूप ज्योति के प्रीत्यर्थ ही हुई।^१ उसमान ने सृष्टि में प्रेम को ही आदि तत्त्व माना है। ईश्वर सौन्दर्य रूप है। वह स्वयं अपने सौन्दर्य पर मुग्ध हुआ और स्वयं से प्रेम करने लगा। यही प्रेम सृष्टि का कारण हुआ—

आदि प्रेम बिधि ने उपराजा । प्रेमहिलागि जगत सब साजा ॥

आपन रूप देखि सुख पावा । अपने हीए प्रेम उपजावा ॥^२

जहाँ सौन्दर्य है वही प्रेम है। सौन्दर्य और प्रेम मिलकर मुख की सृष्टि करते हैं। इन्होंने ही विरह को जन्म दिया है। समोग में वही सुख के कारण होते हैं किन्तु वियोग में दुख के। समोग सदा नहीं रहता है, कभी न कभी वियोग का मुख देखना ही पड़ता है। और जितना अधिक प्रेम होता है वियोग में दुख की मात्रा भी उतनी ही अधिक होती है। जहाँ प्रेम है वहाँ विरह अवश्य है और विरह है तो तपन, तड़पन एवं विचलन आदि भी हैं। इन्हीं में परम पीड़ा भी है किन्तु वह पीड़ा बड़ी मधुर होती है। यही विरह प्रेम के परिपाक का कारण होता है। इसीलिए इसे बड़ा मूल्य दिया गया है—

^१ प्रथम ज्योति बिधि ताकर साजी । तेहि प्रीति सिहिहि उपराजो ॥

—जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ४ ।

^२ चित्रावली, पृष्ठ १३ ।

रस प्रेम भिनि जो मुख पाया । दूनहुँ मिलि विरहा उपजाया ॥

जहाँ प्रेम सहै विरहा जानहु । विरह बात जनि तपु करि मानहु ॥^१

साह बरकतुल्ला ने भी कहा है कि जहाँ प्रेम है वहाँ विषाग है तथा विषाग के दुःखानिरस में प्रेम बढ़ता है—

जहाँ प्रीत सहै विरह हं ।^२

अंसुइ विरहा कठिन है, तंसुइ साइत पीत ।^३ ये सौन्दर्य, प्रेम और विरह जगत में सृष्टि के मूलाधार हैं—रस प्रेम विरहा जगत, मूल मूटि के धम्म ।^४

इन प्रेमी साधना को प्रेम भगवान् की लीला ही गवत्र दृष्टिगोचर होनी पौ । इस सृष्टि का मूलाधार प्रेम ही है । सब प्रेम-वर्धन में ही बंधे हैं । ऐसा कौन है जो प्रेम बाण में बिधा गही तथा पागल हुमा पिरनी की भाँति चक्कर नहीं काटता है । आकाश में भगवत् ग्रह और उपग्रह सब उसी की खोज में घूम रहे हैं । पृथ्वी उसी के बाण में बिद्ध है । लगे हुए वृक्ष इसी की साक्षी दे रहे हैं । बहून का तारनय यह है कि मनुष्य ही नहीं पशु-पक्षी एवं उद्भिज्ज जगत् भी प्रेम में लीन तथा विरह से बिबल है—

उह् बानह् भसत को जो भ मारा ? बेधि रहा सपरी सतारा ॥

भगन नसत जो आहि न नन । येँ सय बान छोही बे हने ॥

धरती धान बेधि सब राखी । माखी ठाढ़ देहि सब साखी ॥

रोय रोय धानुस तन ठाढ़े । सूतहि सूत बेध भस गाढ़े ॥^५ —जायसी

इसीलिए जायसी ने कहा है कि विभूवन एवं चौदहों खड्ग में सर्वत्र मुझे यही गूढ पड़ता है कि प्रेम के अतिरिक्त अन्य कुछ भी सुन्दर नहीं है—

लौनि लोक चौदह खड्ग, सर्व परे भोहि सूझि ॥

पेम छाँडि नाँहि लोन बिछु, जो देखा मन सूझि ॥^६

प्रेम देवी विभूति है यत इसकी साधना बड़ी कठिन है । जिसके हृदय में प्रेम समुद्र लहराता है, वह कभी मरता नहीं है । वह उनकी अगाधता में डूबकियाँ से लेकर मोती निकाला करता है—

जाना जेहिक प्रेम मह हीया । मरे न कबहूँ तो मरगीया ॥^७ —नूरमुहम्मद

^१ चित्रावली, पृष्ठ १३ ।

^{२,३} साह बरकतुल्लाज कौटुंब्युशन टू हिन्दी लिट्रेचर (भाग एक), प्रेमप्रकाश-पृष्ठ २० ।

^४ चित्रावली, पृष्ठ १४ ।

^५ जायसी प्रयावली—पदमावत, पृष्ठ ४३ ।

^६ वही, पदमावत पृष्ठ ३६ ।

^७ इन्द्रावली, पृष्ठ ६ ।

नूर मुहम्मद ने 'जा मन जमा प्रेम रस, भा दाठ जग को राय'^१ कहकर प्रेमी को दोनों लोनों का राजा बतलाया है। प्रेमोदय में ईश्वरीय गुण का विकास होता है अतः उसे ईश्वरत्व एवं बन्धन-मुक्ति की प्राप्ति हो जाती है। यही कारण है कि वह स्वामीपद से विमूषित होता है। जायसी भी यही कहते हैं कि प्रेम का खेल कठिन अवश्य है परन्तु जिसने इसे खेला है वह दोनों लोको से पार हो गया है। प्रेम मार्ग पर सिर दिये बिना ससार में जीवन ही निष्फल है—

भलेहि प्रेम है कठिन दुहेला । दुइ जग तरा प्रेम जेइ खेला ॥

जो नाहि सीस प्रेम पथ लाया । सो प्रियमी महँ काहे क भाया ॥^२

सफियों के प्रेम में रति भाव प्रधान है। प्रियतम के प्रति पूर्ण रति के बिना विविध वेद निष्फल है। यदि रति है तो वन और सदन सब समान है। चाहे जहाँ रहकर उसे अपनाइये वह प्रसन्न होगा। कबीर का कहना है कि प्रेम का प्याला पीने पर रोम रोम में उसका उन्माद हो जाता है अतः पुनः कोई अन्य आचरण अच्छा नहीं लगता। यही कारण है कि उसके प्रेम में अनयता होती है। जब उसका प्रेम परिपूर्ण है तब प्रियतम भी बाह्याचार की अपेक्षा नहीं करता। वह भी तो वैवल भाव का ही भूया है—

प्रेम भाव इक चाहिये, भेय अनेक बनाय ।

भावं घर में वास कर, भावं वन में जाय ॥

कबीर प्याला प्रेम का, अतर लिया लगाय ।

रोम रोम में रमि रहा, और अमल क्या लाय ॥^३

दिव्य प्रेम की अभिव्यक्ति पर सर्व प्रकार का आवरण हट जाता है। तन कुन्दन हो जाता है, मन मंज जाता है हृदय तपकर निर्मल हो जाता है और वह सुरत-निरत हो जाता है—

बादू इसक अलाह का, जे कबहू प्रकटे आई ।

तन मन बिल अरवाह का, सब पढवा जलि जाय ॥^४

जो प्रेम के रग में रग जाता है उसकी भूख और नींद नष्ट हो जाती है। उसके पेट की भूख हृदय में आ जाती है। हृदय प्रियतम को समा लेना चाहता है। अर्थात् भी वियोग-साधना में योग साधे बैठी रहती है। अतः पलक तक नहीं मारती, भला फिर नींद कहाँ? भूख और नींद के अभाव में उसे विश्राम भी नहीं—

^१ इन्द्रावती, पृष्ठ ६ ।

^२ जायसी ग्रन्थावली—गदमावत, पृष्ठ ४० ।

^३ सन्तवानी सग्रह, (पहला भाग), पृष्ठ २० ।

^४ वही, (पहला भाग), पृष्ठ ८३ ।

जोहि के हिये येम रेंग जामा । ब१ तेहि भूस नौं बिसरामा ॥^१ — जायसी
जय प्रेम का बंधन ही उग प्रिये लगता है तब अन्य बंधन भा भी कैंने
सरुना है । उमे ज्ञान हा जाना है नि जगन-न पन दुखदायक है और प्रेम-न-पन ही
मानन्दप्रद है—

दूसर बब न भावत, जहाँ प्रेम वो धर ।

जगत खन दुखदायक, प्रेम बड मानद ॥^२

१ इस प्रेम का माना बेजम प्रियतम को चाहना है । वह भिन्न चाहता है परन्तु
अपने पाराध्य की । वह अपने प्रियतम ने कुछ न चाहकर उठे ही पाना चाहता है ।
उसकी तीव्रतम इच्छा यही रहती है कि एक बार मिलन हो जाय । इन्द्रावती में नायक
के मुख ने बेवैल इन्द्रावती की प्राप्ति की इच्छा द्वारा कवि न यही व्यजित किया है—

इन्द्रावती को मिलन है, उत्तम भीख हमार ।

जग में दूसर मोल को, यहाँ न चाहनहार ॥^३

जायसी भी यही कहते हैं कि जब तक प्रिय नहीं मिलता, तब तक प्रेमी प्रेम-पीर
से विपन्न रहता ही है जैसे धुविन स्वाति नक्षत्र की बूंद के लिए समुद्र के अथाह जल में
साध साधे पड़ी रहती है—

अब लगि पीठ मिले नहि, साधु येम कं पीर ।

अंसे सीप सेवाति कहें, तपे समुद्र मंझ नीर ॥^४

प्रिय की प्राप्ति तक प्रेम का मधुर उन्माद उसके लिए नित्यतर तथा चिन्तामणि
का काय करता है । प्रेम-दग्ध हुआ भी वह छाया और छातप को तुल्य ही समझता है ।
वह प्रिय मिलन के लिए आवाग और पातान को एक कर देना चाहता है । पदमावती
में रत्नसेन को पदमावती के निमित्त प्रेम-मार्ग पर सप्त पातालो को खोजने तथा सप्त
स्वर्गों का आरोहण करने का भी अदम्य साहस करते हुए पात है—

सप्त पतार खोजि कै, काठों खेद गरब ।

सात सरग चढ़ि पावौं, पदमावति जोहि पय ॥^५

इस अदम्य साहस का यही कारण है कि प्रिय वियाग में प्रेम शरीर को शीर्ष
अवस्था करता है परन्तु चरित को बढाता है । इस भाग^६ के यात्री को सम और विपन्न
सब समान हैं । अथाह जलराशि को अगाधता तथा गहन चनों की अगम्यता उसके

^१ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ५८ ।

^२ इन्द्रावती, पृष्ठ ६६ ।

^३ वही, पृष्ठ ७२ ।

^४ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ७४ ।

^५ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ६३ ।

मार्ग में तनिक भी बाधा नहीं डालती । उसके लिए कुटिल भी श्रद्धा हो जाता है—

‘दधि आरभ्य प्रेम पद धामें । मूषो पथ होत अनुरागें ॥’^१

उसमान ने ‘प्रेम पहार स्वर्ग ते ऊँचा’^२ कहकर प्रेम का स्वर्ग से भी ऊँचा बतलाया है । जायसी भी ‘जहा पम कह कसल खमा’^३ इस वाक्य से प्रेम की कठिनता ही बतलाते हैं । नूर मुहम्मद ने तो ‘कठिन प्रेम का फाद, मुकुत न होइ’^४ तथा ‘तरफराइ जिमि घन सरजादू । तिमि प्रेमी को है मरजादू’^५ लिखकर प्रेमपाश से मुक्ति असम्भव बतलाई है और कहा है कि प्रेमी विरह में स्थल पर पड़ी मछली की भाँति तड़पता और छटपटाता ही रहता है । परन्तु इस विकलता में भी उसे असीन आनन्द मिलता है । ईश्वर ने मनुष्य को जो हृदय दिया है वह प्रेमोन्माद में अतुल बनशासी हो जाता है । यही कारण है कि वह समस्त प्रेम पीड़ा को सह लेता है । सूफियो में प्रवाद है कि अल्लाह ने प्रेम की पीर को आकाश को देना चाहा परन्तु समन इसकी दुष्करता देख लेना स्वीकृत न किया तो उसने मनुष्य को ही इसके योग्य समझकर इसे दिया ।^६ जायसी ने लिखा है कि प्रेम की चिनगारी से पृथ्वी और आकाश दोनों ही डरते हैं । वह विरही और उसका हृदय धन्य हैं जहाँ यह अग्नि समा जाती है—

मुहम्मद चिनगी येम बे, मुनि महि गगन डेराइ ।

धनि विरही ओ’ धनि हिया, जहाँ अस अगिनि समाइ ॥^७

इस प्रेम की कठिनता तो प्रतीत होती है परन्तु साथ ही इसकी पीर में प्रेमी का जितना रस मिलता है वह इसी से प्रतीत होता है कि वह कुशल-अंश की चाहना तक नहीं करता और सर्वस्व दाव पर लगा देता है । घन विभव, जन-परिजन सभी त्याग कर जगत से विरक्त हो जाता है और केवल प्रेम-संगीत ही चाहता है—

ना चाहत हौं कसल येमू । जाइ तो जाइ रहें संग येमू ॥^८

प्रेम प्रेमी में रहता है और वह प्रियतम के प्रति होता है भवत जहाँ प्रियतम है

^१ अनुराग बाँसुरी, पृष्ठ २१ ।

^२ चित्रावली, पृष्ठ ४० ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ६३ ।

^४ अनुराग बाँसुरी, पृष्ठ १६ ।

^५ अनुराग बाँसुरी, पृष्ठ १८ ।

^६ चतुर अकास प्रेम कह खोन्हा । पातें ताको भार न सान्हा ॥

—वही पृष्ठ १८ ।

^७ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ १८ ।

^८ इन्द्रावती, पृष्ठ ११६ ।

वही सुख है। प्रियतम के भभाव में प्रेमी चिरही हो जाता है और मनोबन्धनों का अनुभव करता है। परन्तु वह उन्हें अभिशाप नहीं बरदान समझता है और तपने में असीम आनन्द प्राप्त करता है। इसी में उसके प्रेम की सफलता है। दादू का कथन है कि प्रेम ही वह है जिसके परिणामस्वरूप प्रेमी प्रेमी न रहकर प्रेम-पान बन जाता है और ऐसे प्रणयपात्र का प्रेमी ईश्वर ही होता है—

आसिक भासुक हूँ गया, इसक कहाँ सोइ ।

दादू उस भासुक का, अस्ताहि आसिक होइ ॥^१

प्रेमी है ही वह जो सर्वत्र प्रेम ही प्रेम देखता है। सब कुछ ईश्वर का ही प्रदर्शन है। ईश्वर प्रेमरूप ही है अतः यह सब प्रेम-देव ही की लीला का प्रसार है। इसलिए ईश्वर का प्रेमी सदैव प्रेम-साधना में ही लीन रहता है और अपने प्रियतम की ओर ही बढ़ता रहता है। बुलेशाह बढ़ावा देते हुए कहते हैं कि ऐ प्रेमी ! तू बड़े जा और अपने प्रियतम ईश्वर से जा मिल—

आसिक सोई जेहड़ा इसक कमावे । जित बल धारा उत बल जावे ॥

बुलेशाह जा मिल तू अस्ताहे नास ॥^२

ईश्वर के इस प्रेमी को अपने प्रियतम के अतिरिक्त और कुछ न चाहिए। ससार का कोई भी प्रलोभन उसे मुभा नहीं सकता। कनक और कामिनी उसके लिए कमल मूर्तिबावत् और मोम की पुतली के समान हैं। भला उसने प्रियतम में कौनसा वैभव नहीं और कौन कामिनी उससे अधिक सौन्दर्यशालिनी है। वही उसका स्वर्ग है। पदमावती में पार्वती जब अप्सरा के छत्रवेष में रत्नसेन की परीक्षा करने आती है तो वह उपेक्षा भाव से वही कहता है कि यद्यपि तू सुन्दरी है परन्तु मुझे अपने प्रिय के अतिरिक्त अन्य से कोई सम्बन्ध नहीं और न मुझे स्वर्ग की ही चाहना है, क्योंकि वही मेरा स्वर्ग है जिसके निमित्त मैं प्रेम-मधु-पर प्राणों को हृष्यो पर लिये फिरता हूँ—

भलेहि रग अछरी तोर राता । मोहि तूर सों भाय न बाता ॥

हो कबिलास काह से बरऊँ ? सोइ कविलास नागि जेहि परऊँ ॥^३

मूर्तियों में प्रतीकोपासना का यश महत्त्व है। प्रेम भी एक प्रतीक ही है जिसके सहारे प्रियतम ईश्वर की साधना साधी जाती है और जिसका परिणाम प्रायः प्रिय-मिलन ही होता है। मूर्तियों में ईश्वर और जीव की अभिन्नता है। जीव ईश्वर का ही अंश है अतः वस्तुतः वही प्रेमी है और वही प्रियतम। प्रेमी कवि बरपतुल्ला ने

^१ सन्तवानी सग्रह (पहला भाग), पृष्ठ ८३ ।

^२ वही (दूसरा भाग), पृष्ठ १६० ।

^३ जामनी प्रणयली—पदमावती, पृष्ठ ६१ ।

कहा है कि वही ईश्वर कही प्रेमी और वही प्रियतम तथा वही स्वयं प्रेम है—

कहीं माशूक वर जाना कहीं आशिक सिता माना ।

कहीं खुद इशक ठहराना सुनो लोगो सुखा बानी ॥^१

इससे यह सिद्ध होता है कि प्रेमी जीव अपने ही बृहद् रूप से प्रेम करता है । परन्तु प्रेम की उद्भावना स पूर्व अहम्मन्यता एवं ममत्व के भाव में यह अपने को भिन्न मानता है । जायसी का कहना है तुम इस 'मैं में' को हटा दो तो तुम्हें ज्ञात होगा कि गुम्हारे भीतर प्रकट और गुप्त रूप से वही रमा हुआ है—

'हैं हों' करय अडारहु खोई । परगट गुप्त रहा भरि सोई ॥^२

सृष्टियों की इस प्रेम-साधना में यही विशेषता है कि प्रियतम से अभिन्नता ममभर ही इस मार्ग पर चला जाता है । भिन्नता एकता की साधिका अभी नहीं हो सकती । बरकतुल्ला ने अपने को छोड़कर ही अपने को पाना लिया है । यथा बीज मिट्टी में मिलकर ही रंग लाता है उसी प्रकार सर्वत्र जब उसी को देखा जाता है और मन का समयन पर प्रेम का रहस्य जान लिया जाता है तभी इस साधना की पूर्ति होती है अन्यथा प्रियतम का मिलन एक स्वप्न ही रहता है—

देखो मैं अद्भुत निगुण बानी ।

आपन खोय आप को पावें, भूझें ग्यान कहानी ॥

जैसे बीज खेत में मिल के, सावत है बहुरंग ।

थ्यों वही अन्तर आप देखें, दूजो नाहि प्रसंग ॥

प्रेम गुहार भली विधि लागी, मन राखे आधीन ।

सब भूझें 'येभी' या भेरीहि, नाहि दूर तेरह तीन ॥^३

इस अभिन्नता के कारण ही प्रेमी का प्रेम प्रियतम के मन में भी प्रेम की उद्गुह्य का कारण होता है । पुनः प्रियतम भी अपने प्रेमी के लिए तडपने लगता है । पद्मावती काव्य में सुन्दरी पद्मावती भी रत्नसेन के योग में प्रभावित हो स्वयं भी वियोग में योग साधती है । रजनी में उसे नींद नहीं आती । दौया पर लेटना भी सह्य नहीं है मानो किसी ने उस पर कपिबच्छुओं का जान रिछा दिया है । चन्द्र, चन्दन और धीर सभी तो जलाने लगे हैं । प्रचण्ड विरहाग्नि शरीर को दग्ध कर रही है । रात्रि कल्प के समान बड़ी हो गई है और एक एक पग पहाड़ हा गया है—

^१ शाह बरकतुल्लाज कीर्तियुगलन टू हिन्दी लिट्रेचर (पहला भाग), प्रेमप्रकाश पृष्ठ १३३ ।

^२ जायसी ग्रन्थावली—अखरावट, पृष्ठ ३२६ ।

^३ शाह बरकतुल्ला कीर्तियुगलन टू हिन्दी लिट्रेचर (पहला भाग), प्रेमप्रकाश पृष्ठ ६१ ।

पदमावती तेहि जोग सँजोवह । परी येम बस गहे त्रियोगा ॥
 मोट न परं रंनि जौं छाया । सेज बँधाध जानु बोज साया ॥
 वहै छद औ चन्दन चीछ । दगध परं तन विरह मँनीष्ट ॥
 बसप समान रंनि तेहि यादौ । तिल तिलभर जुग-जुग निमि गादौ ॥^१

इसन यह व्यजित होना है कि प्रियतम ईश्वर भी प्रेमी साधव न मिलन ।
 लिए विफल रहना है । भागे यह व्यथा और भी अधिक व्यक्त हुई है । जब पद्यावती
 कहती है कि कौन सो मोहनी है जिसके यद्यपि तेरी व्यथा भर मन में भी उत्पन्न है
 गद्ग है जिसमें बिना जल के मछली की भाँति मैं तटपती हूँ और जिस पित्र' रक्त ता
 पपीही हो गई हूँ—

कौन मोहनी बहूँ हुत तोही । जो तोहि धिया सो अपनी मोही ॥
 धिनु जल मोन तलफ जम जोऊ । छातवि भइउं बहुत 'पिठ पिऊ' ॥^२

पद्यावती काव्य की भाँति धन्य प्रेमाख्याना काव्यों में भी नायिका के विवाग-
 दुःख से यही व्यजित हाता है । इस प्रकार 'बोऊ प्रम पीर में भूरत'^३ कहकर नूर
 मुहम्मद ने यही बतलाया है कि बस प्रेमी ही मही बरन् प्रियतम भी दाह दुःख सहता
 है । जब यह प्रेम दोनों के हृदय में बढ जाता है तो दोनों एव हो जात हैं । यही कारण
 है कि विरह प्रेम का पोषक हो जाता है परन्तु इसे प्रेमी ही जानता है—

प्रेम बडेँ जो दुइ मन, बोऊ एक होय ।

विछूरे तें बाढ़त अधिक, बूधें प्रेमी होय ॥^४

प्रेम की इस एवनिष्ठता और तत्त्वोन्नता में दोनों की ऐसी एव-रूपता होती है
 कि परस्पर सुख-दुःख का भान भी हाने लगता है । टीरा यहाँ चढती है वा घटना वहाँ
 होती है, प्रेमी के पग में काँटा चुभना है और प्रियतम को साजता है और प्रिय का
 खाना फूटकर प्रियतम की भाँसा से गिरता है—

जने चुमे काँट पग तेरे । मुनि साले सब हियरे मोरे ॥

औं छाला अन्न पायन परा । फूटि पानि मम नैन ह डरा ॥^५

इस दिव्य प्रेम का परिणाम बड़ा मधुर हाता है । → → → → →
 कर प्रियतम का सागात्कार कर लेता है यह फिर आकर :

^१ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ७३ ।

^२ वही, पदमावत, पृष्ठ १३८ ।

^३ अनुराग बाँसुरी, पृष्ठ ६७ ।

^४ इन्द्रावती, पृष्ठ १० ।

^५ चित्रावती, पृष्ठ १०१ ।

नहीं है। वह उस उत्तम पद को पा लेता है जहाँ मृत्यु नहीं तथा सदा सुख का ही वास है—

प्रेम पंथ जो पहुँचे पारा । बहुरि न मिले आइ एहि छारा ॥

नेह पाया उत्तिम कैलासू । जहाँ न भीच, सदा सुख वासू ॥^१

प्रेम के इस महत्त्व को 'प्रेमी' कवि ने 'जिन पायो तिन पैभतें'^२ कहकर सर्वोपरि दर्शाया है। उसमान ने तो ज्ञान, ध्यान, जप, तप, संयम एवं नियम को मध्यम और प्रेम को उत्तम बतलाया है भूतः प्रेमी ज्ञानी, ध्यानी, जपी, तपी, संयमी एवं नेमी सभी से बढ़कर है—

ज्ञान ध्यान भक्तिम सबें, जप तप तजम नेम ।

भान सो उत्तम जगत जन, ओ प्रति पारं प्रेम ॥^३

इस प्रेम की प्रतीकोपामना में सुरा शब्द का बड़ा महत्त्व है। सुरा भी एक नीक ही है। प्रेमोन्माद के लिए इसका व्यवहार होता है। इन सूफियों ने अधिक तो नहीं पर जहाँ पहुँची इसका उल्लेख किया ही है। यथा सुरा-पान करने से मनुष्य उन्माद में सब कुछ भूल जाता है उसी प्रकार प्रेम-सुरा पीने पर उसकी बाह्य चेतना मूक हो जाती है और उसे केवल उसके ध्यान के अतिरिक्त और किसी का ध्यान नहीं होता जिसने उसे पागल बना दिया है। जायसी का कथन है कि प्रेम-मदिरा का पान कर लेने पर जीने-मरने का भय दूर हो जाता है—

मुनु, घनि । प्रम सुरा के पिए । मरन जियन डर रहै न हिए ॥^४

उसमान ने तो चित्र-दर्शन से ही प्रेमोदय हो जाने पर चित्रावली के प्रेम-मद-राग का वर्णन किया है। जिसके उन्माद में वह उन्मादिनी बनी हुई है—

चित्र प्रेम चित्रावली हीर्यें । माती रहै प्रेम पद बीर्यें ॥^५

प्रेमी साहसी हो जाता है तथा शक्ति क्षीण होने पर भी अति साहसिक कार्य करता है उसका कारण ही यह है कि प्रेम-सुरा के पीने पर उसके मन में कोई डर नहीं रहता। इसके बिना हृदय से भय जाता ही नहीं है—

^१ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ६२ ।

^२ शाह बरकतुल्लाह कौटुंबीयेशन टू हिन्दी लिट्रेचर (प्रथम भाग), प्रेमप्रकाश पृष्ठ ६० ।

^३ चित्रावली, पृष्ठ २३६ ।

^४ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ १४१ ।

^५ चित्रावली, पृष्ठ २१ ।

बिना दध्मरि के पिये, त्रास न मन सों जात ।^१

मुरा ने साथ सूफियों में साकी का भी बड़ा महत्व है । यह प्रणय-मदिरा पिलाने वाला होता है । नूर मुहम्मद ने लिखा है कि मदिरा की स्मृति मात्र से ही 'साकी' का ध्यान आ जाता है और उसका साक्षात्कार उसी रमणी के रूप में होता है जिसके चन्द्र-वदन पर मन चक्कोर बना हुआ है—

जाइ ध्यान वारनि सौ, रामा ओर ।

ता मन वा ससि कारन, भएँड चकोर ॥^२

सूफियों का साकी प्रणय पात्र ही होता है घट उसके नेत्र भी मदिरा ही डालते हैं । वे अपने साकी से केवल एक मदमरा प्याला चाहते हैं और उसके मृत्यु में मन को दे डालते हैं—

अरे अरे कलवार प्यारे । मदिरा डारें नैन तुम्हारे ॥

एक पियाला भर मददीर्ज । मील पियारे धानस लीज ॥^३

इस प्रकार इस प्रेम की साधना में मुरा, प्रेम-मद एक साकी स्वयं प्रियतम ही होता है । प्रियतम की चाहना ही प्रेमी को विधिपूत्र सा बना देती है, यही प्रेमी की विरहावस्था कहलाती है । सूफियों में प्रायः प्रेम की उद्भासना नायिका की ओर से ही होती है । पद्मावती आदि सूफी प्रेमाख्यातक काव्यों में भी नायिका के प्रत्यक्ष या परोक्ष दर्शन, चित्रदर्शन एवं गुणध्वनन से ही नायक के हृदय में रति की अभिव्यक्ति हुई है । अतः मिलन से पूर्व हम नायक को विरह के अनेक अनुभावों और मचारी भावों का अनुभव करते हुए पान हैं । पुनः नायक के दर्शन अथवा गुणध्वनन में नायिका भी विरक्त हो जाती है और विरहाग्नि में जलने लगती है । इस प्रकार प्रेमी और प्रियतम दोनों ही तपते हैं और अन्त में शुद्धन के समान अरे उतरने पर तपोग प्राप्त करते हैं ।

इन सूफियों ने विरह का बड़ा वर्णन किया है । प्रेम-वीर के जगाने से ही प्रियतम मुलम हो जाता है ऐसी इनकी धारणा है । इसीलिए प्रिय के वियोग में जलना, कलपना, भ्रमना, विमूरता तथा जपना और नि सग होना आदि व्यापारों से ये प्रेम की पीर जगाने रहते हैं । ईश्वर ही इनका सबसे बड़ा प्रियतम है । उसके वियोग में साधक का गमस्त शरीर जलने लगता है । पद्मावती में योगी रत्नसेन को क्या तब विरहाग्नि में जल रही है—

^१ इन्द्रावती, पृष्ठ ३८ ।

^२ अनुराग मंगुरी, पृष्ठ १० ।

^३ इन्द्रावती, पृष्ठ १८ ।

बंथा जरै, घादि जनु लाई । विरह घँघार जरत न बुझाई ॥^१

अनुराग बाँसुरी में भी अन्तःकरण वियोग के कारण दुर्लभ और पीला हो गया है—

अन्तःकरण प्रेम की बाधा । गौर चदन भा दुखल बाधा ॥^२

अपने प्रिय के दर्शनार्थ मन बिगल रहता है । शरीर का प्रत्येक अंग प्रिय के दर्शन पाना चाहता है इसलिए उसका रोम-रोम नेत्र बना हुआ है । यही कारण है कि प्रेमी को न रात्रि में नींद आती है और न दिन में चैन पड़ता है—

दरसन देखे कारनहि, रोम रोम भये नैन ।

नींद न आवत निति कहै, वासर परत न चैन ॥^३

जायसी ने विरहाग्नि को सामान्य अग्नि से कही प्रचंड माना है । विरही गम्भूष होकर हममें जनता है परन्तु कभी पीठ नहीं देता । मसार में अग्नि-धारा की प्रसरता प्रसिद्ध है परन्तु विरह की ज्वाला उससे भी विषम है । फिर भी वह शरीर को भट्टी बनाकर अपनी अस्थियों को ईंधन बना स्वयं ही जलाता रहता है—

जहाँ सो विरह आगि कहै डोढी । सोह जरै, फिरि देह न पीठी ॥

जग महँ कठिन सडग के धारा । तेहि सँ अधिक विरह के भारा ॥^४

विरह के दग्ध कीन्ह तन भाठी । हाड जराय वीन्ह सब काठी ॥^५

विरह में प्राय अधुधारा बहा करती है । सम्भवतः इसलिए कि विरह-शलाका कलेजे में छेद कर देती है जिससे वही आँखों की राह चू चूकर निकला करता है—

विरह सराग करेज विरोधा । चुड़ चुड़ परै नैन जो रोधा ॥^६

विरहाग्नि जब शरीर में बलती है तो शरीर दग्ध होने लगता है । यह शरीर में बलूत वृक्ष के काष्ठ के समान मूलगती है किन्तु धुआँ नहीं देती—

विरह अग्नि उर महँ धरै, एहि तन जानै सोइ ।

मुलगं काठ बिलूत ज्यो, धुआँ न परगट होइ ॥^७ —उसमान

इस विरह में उन्मादवश कभी रोना आता है, कभी हँसी और कभी अधुपात हो होने लगता है । हृदय इठ इठ और मिड मिड कर रह जाता है परन्तु फिर भी मृत्यु नहीं आती इसका कारण यही है कि प्रिय का ध्यान-तन्तु उसे चौपकर रखता है—

^१ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ७२ ।

^२ अनुराग बाँसुरी, पृष्ठ १६ ।

^३ इन्द्रावती, पृष्ठ, ४४ ।

^४ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ६५ ।

^५ चित्रावली, पृष्ठ ६५ ।

^६ वही, पृष्ठ १६३ ।

उन्नमाद सों रोवइ हँमई । ग्रामू परतो मोनो समई ।

जियन रहइ ध्यान के चाहौ । ना तो होत मरन पल माहौ ॥^१

इस विरह की व्यापकता का ज़ेम्मा बगुन दूब सूफी बरियों ने किया है वैसे अन्य शिरो ने नहीं। प्रेमी के माथ प्रियतम नी विकल रहना है, वह भी तड़पता है, यह पहने कहा जा चुका है। सूफी मिद्वान्त के अनुसार जिस प्रकार जीवात्मा परमात्मा से मिलने के लिए विकल है उसी प्रकार परमात्मा भी जीव से मिलने के लिए उत्सुक है। भारतीय परम्परा के अनुसार भी यदि गोपियों कृष्ण से मिलने के लिए उत्कण्ठित हैं तो कृष्ण भी गोपियों से मिलने के लिए परम उत्सुक है। प्रेमाश्वानक बाटियों में सभी नायिकाएँ विरह से विकल हैं तथा उन्हें संयोग होने पर हाँ मुख मिला है। नागमती, वैदलावती आदि के विरह-बगुन से यही जान होता है कि सारा संसार ही प्रपंच समेत विरह से व्याकुल हो रहा है। नायक, नायिका एवं उपनायिकाओं का विरह एकत्व की ही सूचना देता है। एक ईश्वर के प्रेम में ही नमस्न ससार विरही हुआ दुखी हो रहा है। जायसी का कहना है कि विरहाग्नि से मूर्ख दिन और रात तपता है तथा कम्पित-सा दिनसाईं देता है। रात्रि में स्वर्ग और क्षण में पाताल की जाता है परन्तु तनिक भी चैन नहीं पाता—

विरह के आगि मूर जरि बाँपा । रातिहि दिवस जरि ओहि तापा ॥

खिनहि सरग खिन जाइ पतारा । बिर न रहै एहि आगि अपारा ॥^२

जीवात्मा ईश्वर का ही भाग्य है इसलिये वह सदैव अपने मूल से—मिलने के लिए तड़पता रहता है। यह विरह अपनी माधुर्य में बड़ी सहायता देना है। यह प्रेम की पीर को जगा देना है और पीर आत्म-चैतन्य की जगाती है। जीव के सजग हो जाने पर मुरति जग जाती है जिससे 'पिठ पिठ' के अतिरिक्त और कुछ नहीं सूझता—

विरह जगावै दरद की, दरद जगावै जीव ।

जीव जगावै मुरति की, पच पुकारे पीव ॥^३

—दाहू

विरह के पश्चान् मिलन का भी परम सुख होना है, इसको प्रेमी ही जानता है। दुःख के काले बादल हट जाने हैं और सुख का तारा उदित हो जाता है—

बिछुरेता जब भेटे, सो जाने जेहि नेह ।

सुकुन सुहेला जगवै, दुःख करं ज़िमि येह ॥^४

^१ इन्साननी, पृष्ठ १४६ ।

^२ जायसी ग्रन्थावली—पदमावली, पृष्ठ ७२ ।

^३ सन्तवानी मुरद (भाग पहला) पृष्ठ ८२ ।

^४ जायसी ग्रन्थावली—पदमावली, पृष्ठ ७६ ।

निष्कर्ष यह है कि सासारिक दुखों को मिटाने का एवमात्र उपाय सूफीमत : अनुसार ईश्वरी प्रेम की भावना है । ईश्वरीय प्रेम के माधुर्य में ही जीवन की कटुता बलीन हो सक्ती है, यह सूफी सिद्धान्त की लीकिन उपयोगिता है । इस प्रकार लोक ।पा अध्यात्म दोनों का समन्वय इस मत में प्राप्त होता है ।

चतुर्दश पर्व - भारतीय श्रुती-साधना

श्रुतियों में साधना का विशेष महत्त्व है, क्योंकि साधना का ही पत्र प्रिय-मित्र है। यह पहले कहा जा चुका है कि श्रुतीमत में ब्रह्म की एकात्मता मान्य है अपरच सत्ता ईश्वरीय सत्ता का प्रतिबिम्ब है। आध्यात्मिक दृष्टि से यह सत्ता नश्वर है। परन्तु यह परम प्रलोभक है अतः इनने मानव-हृदय को धरने माया जाल में फँसा लिया है। हृदय-दर्पण में सांसारिक प्रपञ्च की छाया प्रतिबिम्बित होनी है अतः यह प्रायः मलिन रहा करता है। इसीलिए जीवात्मा सत्ता से अपने को अभिन्न ममत्ता करना है श्री ईश्वर का स्मरण कदाचित् हो करता है। सभी सुबुद्धि इसे मार्ग पर लाती भी हैं तब विप्लव-श्रवणियों पुनः उन्मार्ग पर ले जाती हैं। किन्तु किसी पद-प्रदर्शक की कृपा से जब ज्ञान के प्रकाश द्वारा हृदय निर्मल हो जाता है तब जीव को पारमार्थिक सत्ता का ज्ञान होता है और हृदय (कत्व) को अपने जीवन-स्रोत से पुनः मिलने के लिए लड़पन होने लगती है। इसी का नाम प्रेम-पीर है। श्रुती इसी पीर को जगाने है और धर्म धर्म धर्मक साधनों द्वारा धर्मस्थितियों को पार करते हुए धर्म प्रियतम का साक्षात्कार करते हैं। अपने प्रियतम से मिलना ही उनकी सिद्धि है। यही इनका स्वर्ग और यही मुक्ति है।

ऐसे प्रिय मिलन के लिए सांसारिकता का त्याग अनिवार्य है। शाह बरकतुल्ला "तजो कुटुम को हें हित, करता प्रेम की हान" से यही कह रहे हैं कि सांसारिक सम्बन्ध हेतु हैं, क्योंकि यह परम प्रेम की हानि करता है। यदि सत्ता से प्रेम है तो ईश्वर से नहीं हो सकता। मन का प्रवाह एक ही ओर जा सकता है। समस्त ईश्वर का अचित् पद है। अतः जीवमा को अचेतन जगत् से क्या सम्बन्ध? यह सत्ता तो नश्वर है। नश्वर जगत् की छोटी साक्ष्य ब्रह्म से ही नाश होना है।

सत्ता में सभी कुछ नश्वर है। जो भी इक्ष्माण है उसका विनाश अवश्य है। सत्ता का धर्म ही सत्ता है अतः परिवर्तनीयता ही इसका मन्त्र स्वभाव है। उल्लेख ने इसे जगत् प्रवाह के समान कहा है, जिसमें जाने कानी बाई बन्धु स्थिर नहीं रहती।

यह जगत् हम धरती पर था। जो बहुत या मो बहुत न था।^१

^१ शाह बरकतुल्लाह की श्रुतिगत दृष्टि हिन्दी निदेश (प्रथम भाग), प्रेमप्रकाश पृ. २४।

^२ विनाशनी, पृ. १५।

इसीलिए इस भौतिक जीवन का भी क्या भरोसा ? जायमा का कयन है कि जिस प्रकार स्वप्न में प्राप्त मुख की सामग्रियाँ जगते ही भूगमरीचिका हो जाती है उसी प्रकार जीवन का सम्पूर्ण विलास एक आधे पल में ही विनष्ट हो जाता है—

एहि जीवन के आस का जस सपना पत आधु ।^१

जब संसार नश्वर है तथा जीवन भी निस्सार है तब यह सारा प्रपंच झूठा है, निस्सार है । निस्सार होते हुए भी जगज्जाल बड़ा लुभावना है । जायसी ने नागमती के मुख से “बोलहु सुभा पियारे नाहा । मोरे रूप कोइ जग माहा”^२ कहलाकर यहो ध्वनित किया है कि प्रपंच का आकर्षण ससार में सर्वोपरि है । इसीलिए असत्य होते हुए भी मन इसमें मूला हुआ है—

एहि झूठी माया मन भूला ।^३

इस असार संसार का रस भी इतना मृदु है यह एक आश्चर्य की बात है । जीवात्मा इसमें क्यों मूला हुआ है इसका उत्तर नूरमुहम्मद ने यही दिया है कि ससार रस का पायी आगम रस को नहीं पाता है अतः उसकी अन्तर्दृष्टि जागरूक नहीं होती तथा परमरस का पान तो यही कर सकता है जिसकी अन्तर्दृष्टि सुल गई है—

जागरस बीच परा ओ कोई । आगम रस बहि पावहि सोई ॥

रस पावे जो जेहि करतारा । दया दिष्ट सों हिया उभारा ॥^४

हृदय की दृष्टि का खुलना बड़ा कठिन है । सभी अध्यात्मवादियों की भांति इन सूफियों ने भी मन को दुर्दुर्मय बतलाया है । जायसी ने “यह मन कठिन मरे नाहि मारा”^५ लिखकर मन की वक्ष्यता को दुक्कर ही कहा है । नूरमुहम्मद भी “मन न मरे वह पारा मरही,”^६ इस वाक्य से यही कह रहे हैं । भगवान् कृष्ण ने भी अर्जुन को उपदेश देते हुए “प्रसन्नय महाबाहो मनो दुर्निग्रह चले”^७ इस वाक्य से यही कहा पा कि मन बड़ी कठिनता से बगोभूत होता है । परन्तु यह निश्चित है कि अन्तर्दृष्टि के खुलने पर ही दिव्वात्मा से परिचय प्राप्त होता है—

“होइ दिष्टि में सिव परकासु । सिव भेद धरती कंसासु ॥”

^१ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० ६२ ।

^२ वही, पदमावत, पृ० ३४ ।

^३ वही, पदमावत, पृ० ३७ ।

^४ इन्द्रावती, पृ० १०० ।

^५ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० २७ ।

^६ इन्द्रावती, पृ० ५२ ।

^७ गीता, अ० ६, श्लोक ३५ ।

^८ भनुराम बाँसुरी, पृ० ८ ।

यह अन्तर्दृष्टि तन-मन को वश करने पर ही सुलभ होती है। उसमान ने कहा है कि 'तन सों भोग जोग मन नेती'।^१ वास्तव में शरीर भोगों का साधन है अतः मनोनिग्रह से पूर्व संयमन परम आवश्यक है। दुल्हेशाह तन और मन दोनों के दमन के लिए कहते हैं कि शरीर को भट्टी बनाओ और उनमें जलानि को प्रज्वलित करो तथा अस्थियों का ईंधन बनाकर उसमें योग दो तब उस पर अमृत-सुरा का निर्माण हो सकेगा—

दुल्हे इत तन बी तू भाठी कर । धाल हड्डा नूँ काठी कर ॥

मान भगन सों ताती कर । फिर तिम पर मधुमा घापीदा ॥^२

यहाँ पर भट्टी से तात्पर्य शरीर-संयमन के लिए योग-साधन ही जान होता है क्योंकि अस्थियों के दाह से प्राप्त क्षीणता योग-साधनों से ही जाती है।

साधना में शरीर-संयमन के साथ मनोनिग्रह का बड़ा महत्त्व है इसका कारण यही है कि सत ही आस-तत्त्व के परिचय में प्रधात करिष्ट है। जामसी ने लिखा है कि हृदय-कमल के पुष्प के समान हैं और जीव उनमें मुगन्धिवन् रहा हुआ है। सत शरीर का ध्यान छोड़ मन में हो भूलें रहना चाहिए तभी परम तत्त्व की पहचान होती है—

हिमा बबैल जल फूल, जिउ तेहि महे अस वासना ।

तन तजि मन मह भूल, मुहमद सब पहचानिए ॥^३

मनोनिग्रह के लिए दुल्हेशाह ने मन को मूत्र के पूरे के समान एकान्तर में बैठकर कूटना कहा है—

बुल्ला मन मँजोला मूजदा, जिते गीते बहि के कूट ॥^४

मन के कूटने से उसके काम, शोध और मद अदि विकार दूर हो जाते हैं और इन विकारों के अन्सार में ही सारभग ईश्वर का स्मरण हो सकता है। इसीलिए दाऊ दयाल अपने मन का विकारों का छोड़कर ही स्मरण की शिक्षा देते हैं—

जियरा मेरे सुभिर सार, काम शोध मद तजि विकारा ॥^५

जब तक विकारों का मैल न हटेगा तब तक बाह्य श्रद्धा या बाह्य-आचार कुछ भी काम न आवेंगे अतः मन का एकाग्रता द्वारा सूरति-सदन से ही उसका मार्ग खोजना चाहिए—

^१ चित्रावली, पृ० १६ ।

^२ सन्तवानी सग्रह (दूसरा भाग), पृ० १८६ ।

^३ जामसी ग्रन्थावली—मखसूत, पृ० ३२५ ।

^४ सन्तवानी सग्रह (पहला भाग), पृ० १५२ ।

^५ बहो, (दूसरा भाग), पृ० ६६

भीतरमें लि चहल कैं लागी, ऊपर तन का घोवें हें ।

अधिगति सुरति महस के भीतर, बाका पंथ न जोयें हें ॥^१

—दरिया साहब

उपरिलिखित सम्पूर्ण विवेचन का सार हम बुल्लासाहिव के शब्दों में इस प्रकार रख सकते हैं कि संसार असार है अतः इसमें आने पर जागरूक हो जाना चाहिए और सर्वस्व का त्याग कर एवं शरीर का संयमन कर मन को राम-नाम में ही पगा देना चाहिए ।

जग आये जग जागिये, पगिये हरि का नाम ।

मुल्ला कहं विचारि कैं, छोड़ि देहु तन धाम ॥^२

सूफियों की साधना को हम प्रेम-साधना कहें तो उचित होगा । संसार से मन हटाकर अपने प्रियतम का योग साधना परम आवश्यक है । जो योगी है उसे संसार की विषय वासनाओं से क्या ? इसीलिए जायसी ने “जोगिहि कहा भोग सों काजू”^३ कहकर योगी को धन-धाम तथा राज-काज से दूर रहने का उपदेश दिया है । योगी को तो वही चाहिए, जिसके वियोग में उसने योग साधा है । उसमान ने सच्चा योगी उसे ही कहा है जो दर्शनों का अभिलाषी है—

जोगी सोइ दरस कर राता ।^४

वियोगी योगी जिस प्रेम मार्ग पर चलता है वह बड़ा कठिन है । शाह बरकतुल्ला “पथ मोत को कठिन है”^५ इस वाक्य से प्रेम-पथ की कठिनता ही बतलाते हैं । इस मार्ग के यात्री को योगागो द्वारा शरीर को साधना पड़ता है । पुनः प्रियतम तक पहुँचने के लिए मार्ग में अनेक स्थितियों के पार करने में विविध बाधाओं का सामना करना पड़ता है । काम, क्रोध, मद, लोभ और मोह रूप दुर्वासनाओं को परास्त करने के पश्चात् ही वह उस भवन का द्वार खोलने में समर्थ होता है जहाँ अनन्त प्रकाश के रूप में उसका इष्ट उस से मिलने के लिए उद्यत रहता है । सभी सूफियों ने इस मार्ग की दुर्गमता को बड़े भयावह शब्दों में चित्रित किया है । जायसी ने उस मार्ग को बड़ा विषय बतलाते हुए सुई के नाके के समान लघु कहा है जिस पर यात्री को चलना

^१ संतवानी संग्रह (पहला भाग), पृ० १५२ ।

^२ वही (पहला भाग), पृष्ठ १४० ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृ० ५५ ।

^४ चित्रावली, पृ० ८६ ।

^५ शाह बरकतुल्लाज कौन्दीब्यूशन ट.हिन्दी लिट्रेचर, (प्रथम भाग) प्रेम-प्रकाश, पृ० २५ ।

पड़ता है। उस पर भी चढ़ाव कुटिल है तथा मात खड चढ़ने पड़ते हैं। ये खड शरीर में मूलाधार आदि चरु ही हैं। इन लडों के चढ़ने में प्रयाहार, ध्यान और समाधि इन योग के चार आगे द्वारा प्रयत्न शरीरगत, हकीकत और मारिफत इन साधक की चार अवस्थाओं द्वारा सिद्धि प्राप्त करता है, तभी लक्ष्य तक पहुँच पाता है—

एँ मुठि अगम एय बड बाँका । तस मारग जस सुई क नाका ॥

बाँक चढ़ाव, सान खंड ऊँचा । चारि धसरे जाइ पहुँचा ॥^१

पद्मावती में लिहने दीप का कैलाश चलकर मार्ग में धार, क्षीर आदि सप्त समुद्रों की जो विपमता बतलाई है उस से ब्रह्मरन्ध्र तक पहुँचने में शरीरस्थ सप्त लडों की विपमता ही व्यञ्जित होती है—

खार, खोर, दधि, जल उदधि, मुर, वित्तमिना प्रभूत ।

को चडि भाँये समुद्र ए, हँ काकर अस बूत ॥^२

इन सप्त समुद्रों के पार किसी धर्मी, कर्मी, तपी तथा नेमी का ही पोन जाना है और तनी उसे धिव की प्राप्ति होती है—

दम महुँ एक जाइ कोइ करम, परम, तप, नेव ।

बोहित पार होइ जब तबहि कृपत ओ' लेव ॥^३—जायसी

विद्यावती में मार्ग की कठिनता का वर्णन करते हुए कहा गया है कि यह पथ बड़ा ही दुर्गम है, इसे श्रीढावन मुगम नहीं समझता चाहिए। इस पर वही चल सकता है जिसका कपड़ा सोहे का है। जो निगि-बामर मुष्ट पडा रहता है और प्राये पन के लिए भी जाकर अपने को नहीं संभालता वह बना इस साधना का क्या ले सकता है—

कहेमि कंधर यह पंथ दुहेला । अस जनि जानु हूँगी ओ' छेला ॥^४

जाइ सोई जो निड परतैला । मार वासुनी सोह करेला ॥^५

निजि वातर सोबहि परा, जागेति नहि पन प्राय ।

घर न नमाराति आपना, का संवे ऐहि साय ॥^६

इनमें भी साधना-मार्ग का कठिन ही व्यञ्जित है। इस मार्ग पर उद्यमान नै भोगपुर, योगपुर, नेहनगर और स्वनगर इन चार नगरों की स्थिति बतलाई है। जब यात्री स्वनगर के त्रि प्रस्थान करता है तो भोगपुर में इन्द्रियविषय उठे अपनी ओर लीचते हैं परन्तु वह उनमें अनुरक्त न होता हुआ तथा काम श्रेयादि पर विजय पाठा हुआ

^१ जायसी श्रव्यावली—अवराहट, पृ० ३१५ ।

^२ जायसी श्रव्यावली—पद्मावत, पृ० १६ ।

^३ वही पद्मावत, पृ० ६३ ।

^{४ ५ ६} विद्यावती, पृ० ३२ ।

आगे बढ़ता है। पुनः गोरखपुर पहुँचने ही योग को साधता है और गुरु की सहायता में अन्तर्दृष्टि द्वारा देखता हुआ नेहनगर की ओर चतता है। यहाँ प्रेम की पूर्ण अभिव्यक्ति हो जाती है और अब उसे बाह्य वेप-भूषा का तनिक भी ध्यान नहीं रहना। इसके उपरान्त वह रूपनगर में पहुँचता है। यही उसका चरम लक्ष्य है। इन चारों नगरों में चार स्थितियाँ ही सूचित होती हैं। आगे कवि ने 'यह सो पय खरग की पारा। सहस माह कोठ गवन पारा'^१ कहकर इस पथ को असिधारा बतलाया है। कबोर भी 'कबोर मारिग फठिन है'^२ इस वाक्य से मार्ग को कठिन ही बतला रहे हैं। इस मार्ग की दुर्गमता पर विजय पाना किसी-किसी का ही काम है और वह भी उसका जिसे पय-प्रदर्शन मिल गया है। नूर मुहम्मद ने परिपाटी के अनुसार अगम पंथ में साति गहन बन और अथाह समुद्रों का उल्लेख किया है। उनका कहना है कि इस मार्ग में नेता के बिना निर्वाह नहीं होता—

अगम पंथ भों सात बन, और समुद्र अथाह।

होत न कंतेहु मग भों, अमुवा बिना निबाह ॥^३

मार्ग को सुगम बनाने के लिए गुरु की परम आवश्यकता है। सन्मार्ग को प्रकाशित कर वही आगे बढ़ता है। शरीर एवं मन का निग्रह सद्गुरु के मार्ग-प्रदर्शन के बिना नहीं हो सकता। वास्तविकताओं का उद्घाटयिता भी वही है। उसके बिना सत्यासत्य का विवेक नहीं होता, अतः ज्ञान की ज्योति को जगाने वाला भी वही है। इस प्रकार शरीरगत के पश्चात् शरीरगत, हकीकत, और मारिफत स्थितियों की प्राप्ति में प्रायः सहायक गुरु ही होता है। जायसी ने अपने गुरु की प्रशंसा करते हुए परोक्षतः यही बात कही है—

वही तरीकत चिसती पीरु। उधरित अतरेफ औ जहंगीरु ॥

तेहि के नाव चढा हौं घाई। देखि समुद जल जिउ न डेराई ॥

जेहि के ऐसन सेवक भला। जाइ उतारि निरभय सो चला ॥

राह हकीकत परं ॥ चूको। पंठि मारफत भार बुहुको ॥^४

ज्ञान का प्रकाश जब तक हृदय में न होगा उसे कुछ न सूझ पड़ेगा। जायसी ने 'तेहि नत बुधि जेहि हिये न नैना'^५ इस वचन से ज्ञान को हृदय के नेत्र ही कहा

^१ चित्रावली, पृ० ८४।

^२ कबोर ग्रन्थावली, पृ० ३१।

^३ इन्द्रावती, पृ० १४।

^४ जायसी ग्रन्थावली—अखरावट, पृ० ३२१।

^५ जायसी ग्रन्थावली—गदमावत, पृ० २१३।

है । ज्ञान की स्थिति में ही हृदय स्वच्छ होता है और फिर उनमें ईश्वर का निमित्त रूप निहार जा सकता है—

रघान अन्त घट माहं पिराई । निरमत रूप निहारहु जाई ॥^१

सूफियों में ज्ञान का वटा मूल्य है । ईश्वर, जीव और जगत् का वास्तविक स्वरूप इसी में जाना जाता है । जाम्सी ने 'ज्ञान सो जो परमारप बूना'^२ कहकर ज्ञान का अर्थ यह बतलाया है कि जिसमें परमार्थ का बोध हो । माय ही 'दिस्टि मो धरम पथ जेहि मूका'^३ ने उन्होंने दृष्टि को धर्म मार्ग की प्रकाशिता कहा है । इस प्रकार ज्ञान और दृष्टि में साम्य बतलाकर परोक्षत बुद्धि में भेद बतलाया गया है । वास्तव में बुद्धि इस मार्ग में प्रेरिका हो सकती है, पथ प्रदर्शिका नहीं । ज्ञान की स्थिति में बुद्धि को विमीन हो कहना चाहिए क्योंकि उस समय बुद्धि जो कुछ करती है वह ज्ञान के प्रकाश में ही करती है । इसीलिए जानोद्भास में प्रवृत्ति अन्तर्मुनी हो जाती है और चिन्तनप्रायश्चि आ जाती है । नूर मुहम्मद ने ज्ञान की स्थिति का ससार से विमुख बनाना कहा है—

आँखें नंने सो राखे, ज्ञान भरा जो कोइ ॥^४

चिन्तन में दृष्टि का ध्यान होता है । इसके लिए निजत्व का त्याग करना अनिवार्य है । पद्यावली अरबी प्राप्ति के विषय में कहती है कि मैं स्पष्ट स्वर्गों के गिर पर रहने वाली रानी हूँ । मुझे वही पा सकेगा जो प्रथम निजत्व का नाश कर देगा—

हो रानी पदमावली, सान सरग पर वास ।

हाथ चडो मैं तेहिंके, प्रथम करे अपनाराम ॥^५

नूर मुहम्मद भी अनुराग बाँसुरी में सर्वमगना की प्राप्ति के लिए मही कहते हैं कि जब तक कोई अपनाराम की नहीं मना है तब तक उसका दर्शन नहीं हो सकता । जो निज का भुनाकर ध्यान लगावे, तपस्या करे, अनियान का त्याग कर हृदय में आराधना करे तथा एताकी रहकर प्रेम-युक्त गीता सदा हृद्या अन्त करण की निर्मल बनाये वही प्रकाश रूप में उसे पा सकता है—

जब सति हूँ धावा महँ कोई । तब सति ताकी दरस न होई ॥

ध्यान लगावे करे तपस्या । तबे दर्प, चित खेद नमस्या ॥

^१ चिन्तावली, पृ० ६४ ।

^२ जाम्सी अर्यावली—पदमावली, पृ० १६६ ।

^३ वही, पदमावली, पृ० १६६ ।

^४ इन्द्रावली, पृ० १२४ ।

^५ जाम्सी अर्यावली—पदमावली, पृ० १०० ।

ध्यान दिएं नित रहें अकेला । हाइ सनेह गुट का चेला ॥

अन्तःकरण करें निरमला । उन्हें तब रवि सोरह बला ॥^१

इससे हमें ज्ञात होता है कि ध्यान के लिए एकरूपता आवश्यक है और वह निजत्व के खोने पर ही धानी है । सूफियों के यहाँ ध्यान की पूर्व अवस्था में जाप एवं स्मरण का बड़ा महत्व है । जाप को ही वे जिश्र कहते हैं । जिश्र में 'ला इलाह इल्लिल्लाह' इम मन्त्र का विविध प्रकार से जाप होता है । नूर मुहम्मद कहते हैं कि जब तक प्रेम व्याप्त नहीं होता, तभी तक अज्ञान-निद्रा व्याप्त रहती है किन्तु प्रेमवश जब जाप होता है तो यह निद्रा भाग जाती है—

जब लगी प्रेम न व्यापे, तब लगी स्वाप ।

स्वाप जात जब भावत, पावत जाप ॥^२

इसी जाप की तीनायस्था स्मरण कहलाती है । कबीर ने इस स्मरण को 'कह कबीर मुमिरन किये, साईं माहि समाय'^३—इस वाक्य से ईश्वरीय मिलन का साधन कहा है । नाम-स्मरण की यथार्थ अवस्था तभी समझनी चाहिए जब तन-मन में एकलौनता हो जाती है तथा आदि, मध्य एवं अवसान में कभी भी विस्मृति नहीं होती—

नांव लिया तब जाणिये, जे तन मन रहै समाइ ।

आदि अन्त मय एक रह, कयहूँ भूलि न जाइ ॥^४ —दादूदयाल

स्मरण में एकरस रहना ही श्रेयस्कर है । दरिया साहिब ने प्रेमपूर्वक चित्त की एकाग्रता के बिना स्मरण को निष्फल कहा है—

मुमिरहु सत्त नाम गति, प्रेम प्रीति चित लाय ।

बिना नाम नहि बाधि हो, बिर्याजनम यथाय ॥^५

जब ईश्वर और जीव अभिन्न ही है तब जीव को तसार से पृथक् अपने आप को पहिचानना ही आवश्यक है । वह स्वतः रह रहकर स्मरण करता है । यही स्मरण उसे एक दिन प्रियतम के प्रेम में इतना लीन कर देता है कि एकरूपता आ जाती है और उससे मिलन का कारण हो जाता है । डबीबिएनूर मुहम्मद 'मुमिरहु ताहि विसारहु नाहि',^६ इस वचन से अविराम स्मरण का सवुपदेश दे रहे हैं ।

यह कहा जा चुका है कि स्मरण ध्यान का ही अंग है । ध्यान में ही स्मरण

^१ अनुराग बांसुरी, पृ० १४ ।

^२ अनुराग बांसुरी, पृ० २२ ।

^३ सन्तवानी सग्रह, (पहला भाग), पृ० ६ ।

^४ वही, (पहला भाग), पृ० ७६ ।

^५ सन्तवानी सग्रह, (पहला भाग) पृ० १२२ ।

^६ इन्द्रावती, पृ० १०८ ।

करते हुए एकरूपता आती है । प्रियतम से इस एकरूपता में प्रेम-तन्तु ही प्रधान है । इसी प्रेम-तन्तु में बँधे हुए ध्यान करना ही भुरख कहलाता है । इसके लिए उसी प्रकार एकाग्रता की आवश्यकता है जिस प्रकार घर साधे एक अहेरी अपने अहेर पर एयटन ध्यान लगाये रहता है । उसमान ने कहा है कि जब तब ध्यान न किया जायगा तब तक दर्शनों की प्राप्ति नहीं हो सकती । इसके लिए हमें दूर नहीं जाना है । इस हृदय में ही उस परम रूप का प्रतिबिम्ब पड़ रहा है । वास्तव में उसके बिना तो जीवन ही नहीं । हम भी तो वही हैं अतः मुद्-बचन रूप अजन को नेत्रों में साल लो, हृदय-दर्पण को माँज डालो और जम्तुप्रपच को जलाओ तभी हृदय में पड़ते हुए उस परमरूप के प्रतिबिम्ब को तुम देख सक्ते हो—

जौलौ ध्यान घरं नहि कोई । तौलौ दरस न प्राप्त होई ।

घट में परम रूप परछाहीं । जा बिनु जग महँ जीवन नाहीं ॥

गुरु बचन बधु समन बेहु । दिया मुकुर मंजन करि लेहु ।

माया जारि असम के डारी । परम रूप प्रतिबिम्ब निहारो ॥^१

और एकाग्र भाव से जो कोई किसी की खोज करता है उसे यह अवश्य मिल जाता है—

जेहि कहूँ खोजे, कोऊ, एक मन एक चित्त लाइ ।

होइ दूर जो अति तऊ, नियरहि बिन्ने सो छाइ ॥^२

इस ध्यान की सिद्धि के लिए शरीर को आसनों द्वारा संपर्कित किया जाता है । जायसी ने भी बख्शासन लगाकर इडा, पिंगला, सुषुम्ना नाडियों की साधना का उल्लेख किया है—

सब धँढहु बख्शासन भारी । गहि सुखमना पिंगला भारी ॥^३

यहाँ बख्शासन आदि उपेक्षक मात्र है । इनसे प्रधान आसन, नाडी, एवं चक्रों का ग्रहण हो जाता है ।

इस सब साधना का एक ही लक्ष्य है और वह है प्रियतम का साक्षात्कार । नूर मुहम्मद ने इन्द्रावती में 'मोहि बिसराम कहाँ है, जब लग दरस न होइ' ^४ कहकर यही व्यजित किया है । प्रेमी सदा दर्शनों का ही प्यासा है । यह ध्येय प्रतिमान नहीं है अतः उमका केवल ध्यान ही हो सकता है । इसने लिए जायसी ने 'प्राप्ति

^१ चित्रावली, पृ० ६१ ।

^२ वही, पृ० ५६ ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—अष्टावट, पृ० ३२८ ।

^४ इन्द्रावती, पृ० २८ ।

खोए पिठ मिले^१ इस चाय के अनुसार निजत्व का तब परम आवश्यक है। स्वीय व्यक्तित्व का खो देना ही तो उस परम स्वरूप ईश्वरीय व्यक्तित्व का पाना है—

जब मैं आशन नाम भुलायबं । तब यह नाम जगत रस पावहुँ ॥^२

प्रेमी कवि ने भी 'तिग्वेनी' के घाट में बैठे मन चित लाये^३ द्वारा उक्त नादोन्नय की साधना से ध्यान का आदेश देते हुए 'मैं तू कहना जब छुटे, वही वही सब होये'^४ से एकरत्व की प्रतिपादना की है। यही अवस्था फना और बका नाम से पुकारी जाती है। आत्मलय का नाम ही फना है और ईश्वरीय व्यक्तित्व की प्राप्ति ही बका है। य दोनों अभाव और भाव रूप एक ही अवस्था के दो रूप हैं। आत्मा जब अपना वास्तविक परिचय पाती है तब वह मौन रूप हो जाती है।^५ यह मौनरूपता ही अभाव है। और साथ ही वह एक ऐसा यन्त्र-मा हो जाती है जिसका निनादी वही परम रूप है जिसमें लीन होकर वह मौन रूप हो गई है। यही भावरूपता है। परन्तु इस रहस्य को कोई जानता है—

'तात् कल्ल' बोज कहं, धीरा बूभे कोय ।

इक 'बका' एक 'फना' है, येम पुराने लोय ॥^६

इसमें 'प्रेम पुराने लोय' से अनुभवी प्रेमियों को सम्बोधित करते हुए इस रहस्य के जानने में उन्हीं के सामर्थ्य की व्यञ्जना की गई है।

जिस ध्यान का विवेचन करते हुए ऊपर कहा गया है कि ध्यान की एकाग्रता में ईश्वर का साक्षात्कार होता है, उसकी चरम सीमा समाधि ही है। इस ध्यान से मन भँज जाता है अतः उसमें जो कुछ भासित होता है वही वास्तविक है। सूफी इसी को स्वप्न कहते हैं। सासारिक पक्ष में जिसे हम स्वप्न कहते हैं वह तो अपनी कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं रखता। नूर मुहम्मद के अनुसार वह तो जाग्रत अवस्था में की गई चेष्टाओं का प्रतिकूल है—

स्वाप आप नहिं राखत काया । हे वह जाग लोक कं छाया ॥^७

इस स्वप्न की व्याख्या से प्रतिबिम्बवाद का ही आभास दिया गया है। आगे

^१ जायसी ग्रन्थावली—अखरावट, पृ० ३०० ।

^२ इन्द्रावती, २५ ।

^३ शाह बरकतुल्लाख कौन्हीब्यूशन टू हिन्दी लिट्रेचर, (प्रथम भाग), प्रेम-प्रकाश, पृ० १४ ।

^४ वही, पृ० २४ ।

^५ वही, पृ० २६ ।

^६ अनुराग वासुरी, पृष्ठ ५३ ।

इन्होंने सभी को स्वप्न माना है जिसमें दृश्य जगत के सभी दृश्यों के मूल परमेश्वर का साक्षात्कार होता है—

भलो सपन बरसन जिन्ह होई । बरसन मूल होइ जग सोई ॥^१

सत्य स्वप्न देखने के लिए जहाँ ध्यान में मनोमात्रन का महत्त्व बतलाया गया है वहाँ साक्षात्कार के लिए ब्रह्मरूप को भी बड़ा मूल्य दिया गया है। साधना में मन-प्रवृत्ति के सम्पूर्ण प्रवाह को रोककर इसी में उत्तरा पर्यवसान होता है। जायसी ने इसको दशम द्वार कहा है। ये कहते हैं कि मन रूपी चोर को दशवें द्वार में पहुँचाइये सभी बुद्ध प्राप्त हो सकता है—

साई के भडार, बहु मानिक मुहुता भरे ।

मन चोरहि पँसाए, मुहमद तो बिट्ट पाइए ॥^२

इन्होंने पञ्चावली काव्य में मिथिल गड का शरीर बतलाने हुए भी पौरियों के ऊपर गुप्त दशम द्वार से ब्रह्मरूप को सूचन किया है। वहाँ का मार्ग बड़ा कठिन है। मार्ग में काम-क्रोधादि पञ्च बोधवास फिरते हैं। उन पर विजय पाकर ही कोई (योगियों की) पिपीलिका गति से आगे बढ़ सकता है। जो कोई समुद्र में क्षुब्ध के खोजने वाले मरजिया के समान हृदय रखता है वही इस द्वार को खोलकर शिवलोक में पहुँच सकता है और प्रियमम का साक्षात्कार कर सकता है—

गड तक बाक जँसि तोरि काया । पुदप देखु ओही के छाया ॥

पाइय नाहि जूझ हठि कोन्हे । जेइ पावा तेइ आपुहि चौन्हे ॥

नौ पौरी तेहि गडम भियारा । ओ' सहँ फिरहि पाँच कोट धारा ॥

इसबँ दुभार गुपुत एक तावा । अगम चढ़ाव, गट सुठि बाँवा ॥

भेद जाइ सोइ बह धाटी । जो सहि भेद, चढ़े होइ चाँदी ॥^३

X

X

X

जस मरजिया समुद घँस, हाथ आव तब सोप ।

हुँड़ि सेइ जो सरग दुआरी, चढ़े सो सिपल दोष ॥^४

यहाँ पहुँचने के लिए 'आइ सो तहाँ सरस मन बैधी'^५ इस वाक्य से ज्ञात होता है कि प्राणायाम की परम आवश्यकता है। प्राणायाम से स्वास का समय होता है

^१ अनुराग बाँसुरी, पृष्ठ ६६ ।

^२ जायसी ग्रन्थावली—अखरावट, पृष्ठ ३१८ ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—पदमानत, पृष्ठ ६३ ।

^४ वही, पृष्ठ ६३ ।

^५ वही, पृष्ठ ६३ ।

और तभी ध्यान में एकाग्रता आती है तथा समाधि लगती है। ध्यान का पूर्वरूप जाप होता है और अन्तिम समाधि। रत्नमेन भी 'पद्यावती, पद्यावती' का ही जाप करता है और पुनः समाधि को प्राप्त होता है—

बैठ सिधछात्ता होइ तथा । 'पदमावति पदमावति' जपा ।

बीठि समाधि ओही सौं लागी । जेहि दरसन कारन बेंरागी ॥^१

जब समाधि लग जाती है तो ध्याता, ध्यान और ध्येय की एकरूपता हो जाती है। उस समय एकरस हुआ मन रस का पान करता है और सर्वत्र प्रकाश ही अनुभव करता है। कबीरदास कहते हैं कि ज्ञान के गुड़ और ध्यान के महुए से भव-मट्टी पर जो आसव तैयार किया है उसे सुपुम्ना नाडी को सहज शून्य में समाकर कोई विरला ही पीता है—

अवधू मेरा मन मति धारा ।

उन्मनि चढ़या मगन रस पीवं, त्रिभुवन भया उजियारा ॥

गुडकरि ग्यान ध्यान कर महुवा, भय भाठी करि भारा ॥

• सुपमन नारी सहजि समानीं, पीवं पीवनहारा ॥^२

इस समाधि में ही जब दशम द्वार खुल जाता है तो प्रियतम का साक्षात्कार हो जाता है। उस अनन्त प्रकाश रूप सौन्दर्य के दर्शन से ह्यान आ जाता है और साधक को मूर्छा आ जाती है। जायसी ने पद्यावती के दर्शन से रत्नमेन की मूर्छा द्वारा यही व्यक्त किया है—

नयन कबोर वेम मद भरे । भइ सुविस्टि जोगी सहें ढरे ॥

जोगी दिस्टि दिस्टि सौं लीन्हा । नैन रोपि नैनहिं जिउ बीग्या ॥

जेहि मद चढा पार तेहि पाले । सुधि न रही ओहि एक पियाले ॥^३

इसी प्रकार नर मुहम्मद ने भी अनुराग बांसुरी में 'दोऊ नयन दरस होइ गएऊ । कुंवर सनेही मुरछित भएऊ'^४ से यही सूचित किया है।

इस मिलन की अवस्था में बह्दुराध में अनहद नाद सुनाई देता है और प्रकाश ही प्रकाश दृष्टिगोचर होता है। इसी बात को जायसी रत्नमेन के पद्यावती से मिलने पर निम्न पंक्तियों से चोत्तित करते हैं—

^१ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ७१ ।

^२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११० ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ८४ ।

^४ अनुराग बांसुरी, पृष्ठ ८३ ।

आजु इन्द्र भट्टरो सों मिलन । सब वधितास होहि सोहिता ॥

घरतो सरग चहुँ दिति, पूरि-रहे मतिपार ।

वाजत आवँ मदिर, नहँ होइ मंगलाचार ॥^१

यह अनहद नाद इतना मधुर होगा है कि छतसों राग-रागिनिमाँ सपुवत हई
सो जान पडती है—

वाजन अनहद बांसुरी, तिरवनी के तीर ।

राग छतीसो होइ रहे, गरजत गगन गेंगीर ॥^२

यही मिलन की अवस्था सूफियों के यहाँ परम नश्य की सिद्धि है, साधना वा

^१ जायमी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ १२२ ।

^२ सुन्तवानी सप्रह (पहला भाग), पृष्ठ १२० ।

पंचदश पर्व

आचार

हिन्दी-साहित्य में सूफियों की देन वाक्य रूप में ही है अतः उनके वाक्यों के पर जिस रूप में सूफीश्रुत की प्रतिपादना हुई उसका विवेचन हो चुका है। अब के साधना-मार्ग की प्रारम्भिक अवस्था में आचार पर तनिक विचार किया है क्योंकि इसके बिना तो वह अधिकारी हो नहीं होता। सभी साधक निश्चित पढ़ेंगे कि यह कोई अनिवार्य नहीं है परन्तु आचार का पालन तो प्रत्येक दशा उत्पान का ही कारण होता है।

ये सभी सूफी साधक थे अतः अपनी प्रेम-भाषाओं एवं मुक्तक वाक्यों द्वारा देने साधना-पथ का ही विवेचन किया है परन्तु साथ ही साधना में योग देने वाले और भी ये सबैत करते गये हैं। मानव-जीवन में मूलभूत पदार्थ धर्म ही है। की सत्ता में वास्तविक जीवन की सत्ता है। उसमान का कहना है कि धर्म से प्राप्त होती है अतः धर्म-मार्ग को छोड़ना मनुष्य का कर्तव्य नहीं है।—

धरम पथ छाड़ी जनि कोई । धरमहि सिद्धि परापित होई ॥^१

धर्म का आचरण केवल सिद्धि की प्राप्ति के लिए ही नहीं है वरन् ससार के क्षेत्र में इसकी आवश्यकता है। राज-धर्म भी इसके क्षेत्र से बाहर नहीं। नूर-ने धर्म को ही राज्य का मूल कहा है और अधर्म को उसके विनाश का कारण माना है—

धरम मूल है राज को अधरम किहे नसाय ॥^२

यह कहा जा चुका है कि जो कुछ कर्तव्य है वही धर्म है। कर्तव्य सार्वकालिक सचार्थ का ही नाम है। अतः जो कुछ सत्य है वही धर्म है ऐसा भी जाना जाता है। इसीलिए जायसी ने 'अहाँ सत्य तहँ धरम संघाता'^३ कहकर सत्य की ही धर्म की स्थिति को माना है। धर्म की स्थिति में पाप हेय और पुण्य उपादेय जाता है क्योंकि पाप असत्य रूप है और पुण्य सत्य रूप। अच्छाई पुण्य है और बुराई पाप। इनमें से पुण्य मार्ग ही पवित्र है अतः उसे ही ग्रहण करना चाहिए। पुण्य और पाप सूफियों के यहाँ आध्यात्मिक दृष्टि से कोई विशेष महत्त्व नहीं

^१ चित्रावली, पृष्ठ ४४।

^२ इन्द्रावली, पृष्ठ १२७।

^३ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ३८।

रलते, क्योंकि पाप भी ईश्वरीय इच्छा का प्रतिफल है तथापि सातारिक एव व्याप्त दृष्टि से इनका बड़ा महत्त्व है। मनुष्य सामाजिक प्राणी है अतः समाज के प्रति समाज में माता-पिता, गुरु एव अन्य व्यक्तियों के प्रति उसके अनेक कर्तव्य हैं। परमावश्यक है। ये ही कर्तव्य पुण्य रूप हैं। इन्हें उसे अपनाना ही चाहिए। उ ने चित्राग्रली में लिखा है कि पाप-मार्ग का छोड़कर पुण्य-मार्ग को ग्रहण करना जिससे ससार में कीर्ति हो और गुण-गाथा चनती रहे—

तजहु पाप पथहि जिय जानी । करहु पुण्य जो रहै कहानी ॥^१

सन्मार्ग के अनुसरण से मनुष्य भला हो जाता है अतः यह सर्वत्र सफलता मुंह देखता है। जयसी 'अन्तहि भला भले कर होई'^२ कहकर इसी बात को रहे हैं। आगे राम और रावण के उदाहरण से वे इसे और स्पष्ट करते हैं। रा पाप को अपनाया था अतः उसे दोनों लोकों में पाप का भागी होना पड़ा तथा प्रतिबल राम ने सत्य को ग्रहण किया था अतः वे विजयी हुए और आमुरी वृत्ति सिद्धि में बधिन न कर सकी—

रावन पाप जो निठ धरा, दुबो जगत मुंह धार ।

राम सत जो मन धरा, ताहि छरै को धार ॥^३

इस धर्म के आचरण ने मनुष्य में मनुष्यता जग जाती है अतः वह अपने का प्रतिफल ध्यान रखता है। प्रेम-का-यों में हमें यज्ञ-तश्च दक्षित भायको की मानु भक्ति, गुरु-श्रद्धा, स्त्री प्रेम, सखा-मोहार्द तथा देव-रति आदि कर्तव्य पद्धतियों की का पाठ पडाती है। उपलियों का जो परस्पर प्रेम प्रदर्शित किया गया है और दो जीवन में उदाचरण का जो आदर्श रखा गया है वह अनुकरणीय है। मूर मुद्र इन्द्रावती में एक स्थान पर माता-पिता की प्रसन्नता से स्वर्ग एव मुक्ति की वस्तु तक लिखी है—

मात पिता को जो रहमावा । सो संकुठ मुकुत पल पावा ॥^४

गुरु का माहात्म्य तो पग-पग पर पाया जाता है और स्त्री प्रेम का तो माग्राभ्य ही है। विवाहोपरात्र परित्यक्ता स्त्रियों की स्मृति प्राप्त हो नादर हो जाते हैं और पुनः आवर उन्हें मनुष्य करते हैं। मित्रों की भी ये बात तक छोड़ते। मित्रि-प्राप्ति में देव-रति तो अपना विशेष महत्त्व ही रखती है। इस

^१ चित्राग्रली, पृष्ठ ५८ ।

^२ जयसी अन्धावली—पदमावत, पृष्ठ २५२ ।

^३ वही, पृष्ठ २७१ ।

^४ इन्द्रावती, पृष्ठ १३६ ।

उ है कि प्रेम-भावों में साधना-पद्धति के साथ-साथ कर्त्तव्य-पद्धति का भी अच्छा दिया गया है ।

धर्म-मार्ग हमें मिलाता है कि मनुष्य-जाति मानवता के नाते एन ही है । विविध अनुसरण से भयवा भिन्न-भिन्न मीमांसों में आपद्ध होने से कोई भिन्न नहीं हो । ईश्वर एक है और सभी मनुष्य उसी के भ्राता हैं अतः हिन्दू और मुसलमानों में अन्तर नहीं—

अल्लहु गैय सफ़ल घट भीतर, हिरदं सेहू विचारो ।

हिंदू तुरक दुह महि एरुं, कहें कवीर पुकारो ॥^१ —कवीर

इस एकता और प्रेम के तो ये सूफी साक्षात् मूर्ति ही थे । इसीलिए ये उदारवादी हृदय थे । ये गुण ही मनुष्य को ऊँचा बनाते हैं । नूर मुहम्मद के अनुसार उच्चता ही मनुष्य की उच्चता है और हृदय की नीचता ही नीचता है—

जोहि मन ऊँच ऊँच भा सोई । जोहि मन नीच नीच सो होई ॥^२

यदि मनुष्य को ऊँचा बनना है और निम्न स्तर से ऊपर उठकर उच्चता की । में जा विराजना है तो जायसी इसके लिए एक प्रयोग बताते हैं और वह है संगति-सेवन । उनका कहना है कि सदा उच्च पुरुष की सेवा करनी चाहिए । से ही व्यवहार करना चाहिए । जिस प्रकार ऊँचे चढ़ने से ऊँचा ही दीखता है । ऊँचे के पास बैठने से बुद्धि भी ऊँची हो जाती है । अतः सदैव ऊँचे की ही बरनी चाहिए और उच्च कार्य के लिए प्राणों तक को दे देना चाहिए—

सदा ऊँच पे सेइय धारा । ऊँचें सौ कीजिय बेवहारा ॥

ऊँचें चढ़ें, ऊँच खैंड सूझा । ऊँचे पास ऊँच मति बूझा ॥

ऊँचे संध संगति निति कीजै । ऊँचे पाज जोव पुति दीजै ॥^३

साधक सदैव सन्त हुआ करते हैं अतः उन्हें उच्चता ही भाती है । सरसंगति में, उ है और सदा महान् पुरुषों के आदेशानुसार चलते हैं । इसीलिए सूफियों में भी इतनी मान्यता हुई । अन्तिम रसूल उनके साथियों की एव साथ ही अन्य की प्रतिष्ठा का भी यही कारण था ।

इस्लाम धर्म के पच स्तम्भों का वर्णन पहले हो चुका है । वे साधक की चार में से प्रथम शरीर-अतः के ही अंग हैं । सूफी इनका आचरण श्रेयस्कर मानते हैं उनकी अपनी निजी व्याख्या है । वे ईश्वर पर जिस रूप में विश्वास करते हैं

कवीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३२२ ।

इन्द्रावत, पृष्ठ ४४ ।

जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ ६६ ।

इसका विराद विवेचन हो चुका है। नमाज के विषय में ईश्वरीय जप और चिन्तन को ही महत्व दिया गया है। इसी प्रकार उपवास और दान को भी वे मानते हैं परन्तु दान ने उनके यहाँ त्याग का रूप धारण कर लिया है और यात्रा प्रियतम के मिलन की यात्रा हो गई है।

ईश्वर ही इन सूफियों का प्रियतम है और ईश्वर पर विश्वास के बिना प्रेम नहीं हो सकता अतः ईश्वरीय विश्वास तो इनके अध्यात्म भवन की आधारशिला है। ईश्वरीय जप और चिन्तन का महत्व तो साधक नायकों द्वारा तथा अन्य सूफि ने अपने मुनक्तक वाक्यों में यत्न-तत्प प्रदर्शित किया ही है। अपने प्रियतम के विरह निराहारी और मिताहारी तो ये स्वयं ही हो जाते हैं। प्रियतम की पसलता के विषम, क्रोध, मद, माया और लोभ का छोड़ना परम आवश्यक है और इनका त्याग अनाहार अथवा मित एव सात्विक आहार के बिना नहीं हो सकता अतः इस रूप उपवास और सात्विक भोजन का सूफियों में बड़ा माहात्म्य है। जायसी ने अखरावट एक स्थान पर मछनी और मांस के साथ साथ दूध और घृत का त्याग भी बतलाया तथा दास्यादि, मूले भोजन और फलाहार को कामक्षीणता तथा काम-क्रोधादि के ह्रास के लिए अत्युत्तम कहा है—

छाड़ु घिउ श्री' मछरी मासु । सूखे भोजन करहु गरासु ॥

दूध, मासु, मिउ कर न गहासु । रोटी सानि करहु करहासु ॥

एहि विधि काम घटावहु काया । काम, क्रोध, तिसना, मद, माया ॥^१

साह बरकतुल्ला ने भी लिखा है कि अल्प निद्रा, अल्पाहार, सबके साथ हितन मिलन, विषय-प्रयुक्ति के त्याग एव क्रोध क नाश से प्रियतम का सहवास मिलता है—

अल्प नींद भोजन अल्प, मिलन हितन जन माहु ॥

अल्प प्रीति को दूर कर, तब बैठें ये माहु ॥^२

इन सूफियों ने काम क्रोधादि की बड़ी निन्दा की है, क्योंकि ये आत्मा के प्रबल विचार हैं और साधना-मार्ग में विषम बाधा उत्पन्न करते हैं। जायसी ने 'काम, क्रोध, तिसना, मद, माया' पाँचो चोर न छाँड़हि काया'^३ कहकर इन्हें चोर बतलाया है। जब तब इनका निवारण न होगा तब तब मूर मुहम्मद के अनुसार यात्रा में विवि स्थितियों का पार करना असम्भव है—

^१ जायसी प्रभावली—पदमावत, पृष्ठ ३२५ ।

^२ साह बरकतुल्ला की 'दीन्याशन दू हिन्दी लिट्रेचर (भाग पहला), प्रेमप्रकाश, पृष्ठ ७ ।

^३ जायसी प्रभावली—पदमावत, पृष्ठ ५१ ।

काम बोध, तिसना मया, जो नहि जात नेवारि ।

नरक होत बन सातों, हम कहें पन्य मभार ॥^१

इस प्रकार हम देखते हैं कि साधना के लिए विकारों का नाश बड़ा महत्व रखता है और उनके नाश के लिए निराहारी, मिताहारी एवं सात्विकाहारी होना अनिवार्य है।

अपने प्रियतम के विरह में काय-बोधादि को छोड़कर काय-क्लेश के साथ ही त्याग को अपनाता सूफी का एक महान् कर्तव्य है, जो अपने प्रियतम के लिए सर्वस्व नहीं दे सकता वह प्रेमी ही कहाँ ? इसीलिए आचार के लिए इन सूफियों ने लोभ की बड़ी निन्दा की है और दान की बड़ी महिमा गाई है। बचीर ने कनक के साथ कामिनी को भी एक फटा बतारर इनके त्यागी का अपने को बदा कहा है—

एक कनक बरु कामनी, जग में बोइ फटा ।

इनपैं औ न बधावई, ताका मैं बंदा ॥^२

जायसी ने 'जहाँ लोभ तहें पाप सघाती'^३ द्वारा लोभ को पाप का घनिष्ठ सहचर कहा है तथा उसमान ने 'धर्म नसाइ लोभ पुनि बीये'^४ द्वारा लोभ को धर्म-नाशक बतलाया है। इसके विपरीत त्याग ब्रह्माणकर है घत दान एक प्रमुख कर्तव्यों में से है। पद्मावती में रत्नसेन ब्रह्माभिमान से दान को हेय समझता है। इसीलिए उसे समुद्र में धिपमताओं का सामना करना पड़ता है। जायसी दान की महिमा गाते हुए कहते हैं कि उसका जीवन और हृदय धन्य है जो महान् दाता है। जप और तप भी दान से ही सफल होते हैं। दान के बराबर ससार में अन्य कुछ नहीं है। दानी अपने मार्ग को निर्मल बना लेता है, क्योंकि कोई भी अपने साथ कुछ नहीं ले जाता, केवल दिया हुआ ही साथ जाता है—

धनि जीवन औ' ताकर होया । ऊँच जगत महे जाकर होया ॥

दिया सो जप तप साथ उपराही । दिया बराबर जग किछु नाहीं ॥

× × ×

निरमस पथ कीन्ह तेह जेइ रे दिया किछु हाथ ।

किछु न बोइ सेइ जाइहि दिया जाइ पै साथ ॥^५

^१ इन्द्रावती, पृष्ठ २८ ।

^२ बचीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८१ ।

^३ जायसी ग्रन्थावली—पदमावत, पृष्ठ १७१ ।

^४ विनायली, पृष्ठ १८ ।

^५ जायसी ग्रन्थावली—पदमावती, पृष्ठ ६१ ।

उसमान भी सिखते हैं कि बिना दिये कुछ हाथ नहीं आता और न इच्छा-पूति ही होती है। यह कलिपुग कृष्ण रात्रि के समान है तथा माग बड़ा विकट है। जिसने कुछ नहीं दिया है वह इस मार्ग में भटकता ही रहता है और कभी भी लक्ष्य तक नहीं पहुँचता—

दिये बिना किछु काहु न पावा । दिया आनि सब इच्छा पुरावा ॥

यहि कति स्याम विभावरी, विकट पय ग्रह साय ।

दिनु भूल जनमाह सो, जिन न दिया कछु हाथ ॥^१

उपरिलिखित विवेचन से हम इस परिणाम पर आते हैं कि काम, मोघ, मद्य लोभादि विकारों का विनाश अनशन एवं दानादि का परिणाम है। सात्विक आहार तथा इनके विनाश से अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अतिरिक्त इन नियमों का पालन स्वतः ही हो जाता है। मन, वचन एवं कर्म में सत्यरूपता की श्रेष्ठता तो स्याम स्थान पर आई गई है। अस्तस्य भाषा ही है अतः सम्मत्त के दासी को उसका त्याग अवश्यम्भावी है। इन नियमों के सम्भाव में क्षमा, शक्ति, सहकारिता, सहानुभूति, साहस, धैर्य और सतोष आदि गुण स्वतः भी उद्भावित हो जाते हैं।

इनके अतिरिक्त सूफी लोग प्रियतम मिलन की यात्रा पर चलने वाले होते हैं और उनका प्रियतम निगुण ब्रह्म ही है जो अपन अन्दर ही खोजा जाता है अतः वे किसी भी मन्दिर, मसजिद एवं मक्का-मदीना या काशी प्रयाग के भक्त नहीं होते। जायसी पद्यावली काव्य में निम्न पंक्तियों में इसी भाव को व्यक्त करते हुए एक निर्गुण ब्रह्म की उपासना का ही उपदेश दे रहे हैं—

सिध तरेंदा जेइ गहा, पार भए तेहि भाष ।

ते पै बूडे याउरे, मेड पूछि जिह हाथ ॥^२

ज्ञानमार्गी सन्तः न तो खुलकर इनकी बुराइयों की है। इस प्रकार सूफियों में भाषना के लिए आचार का बड़ा महत्त्व है। इसके बिना मनुष्य में मनुष्यता ही नहीं आ सकती। जब मनुष्यता ही नहीं तो प्रेम कहाँ और जब प्रेम नहीं तो प्रियतम का प्रसाद कहाँ? अतः आचार का पालन सभी दृष्टियों से कल्याणकर है।

^१ विद्यावती, पृष्ठ १६।

^२ जायसी प्रयावली—पदमावत पृष्ठ ८७।

पोडश पर्व सूफीमत का हिन्दी-साहित्य पर प्रभाव

ईसा की आठवीं शताब्दी के प्रथम चतुर्थांश से ही भारत के पश्चिमी भाग में सम्पर्क स्थापित हो गया था। यद्यपि मुसलमानों के आक्रमणों का लक्ष्य धर्म-प्रचार की अपेक्षा धन और राज्य-निप्ता ही अधिक था तथापि धर्म-प्रसार परोक्ष परिणाम तो था ही। मुहम्मद बिन कासिम ने पश्चात् ग्यारहवीं शताब्दी के प्रथम चतुर्थांश में महमूद गजनवी पंजाब से भागे बहकर राजपूताने के मरुस्थल को पार करता हुआ गुजरात पहुँचा था और वहाँ भारत की विभूति सोमनाथ मंदिर को ध्वस्त कर अतुल धन-राशि लेकर लौटा था। इससे बड़े-बड़े भारतीय राजाओं के हृदय में आतंक की लहर दौड़ गई थी। इसने १७ बार आक्रमण किये परन्तु प्रत्येक बार वह धन लूटकर ही चला गया अतः इसका आतंक बरसाती प्रवाह की भाँति क्षण काल के लिए ही होता था। परन्तु बारहवीं शताब्दी के अन्त में साहबुद्दीन मुहम्मद गौरी ने जब साम्राज्य-स्थापना की लालसा से भारतीय भू-भाग पर कुठाराघात किया तब तो जनता के समक्ष झेंघेरा ही छाने लगा और देखते-देखते स्वतन्त्रता का सूर्य अस्त हो गया।

इन आक्रमणों ने राजनैतिक, धार्मिक एवं सामाजिक दृष्टि से भारत पर बड़ा प्रभाव डाला। जो जनता अपने रंग-रोग, रहन-सहन और अपनी ही परम्परा में भग्न थी, उसकी रंग-रीति बाधित हो गई, रहन-सहन में परिवर्तन आ गया और परम्परा रक्षित न रह सकी। कुछ बल से, कुछ छल से, कुछ साम से और कुछ दाम से शासन-सत्ताएँ बदली, धार्मिक विचार परिवर्तित हुए तथा सामाजिक प्रथाएँ क्षिप्त हो गईं। आतंक भय का ही भाई है और भय सत्रासक होता है अतः आतंकित हुआ एक व्यक्ति दूसरे को भी भीतिग्रस्त बना देता है। यही कारण हुआ कि जहाँ जहाँ भारतीय वंशज और शासन-संहासक इन आक्रान्ताओं से आतंकित हो गये और साम्राज्य-भावना शीघ्र ही क्षुप्त हो गई। इसका परिणाम यह हुआ कि अन्तिम हिन्दू राजा पृथ्वीराज की मृत्यु के पश्चात् दिल्ली के सिंहासन पर गुलाम वंश के नाम से एक दृढ़ मुस्लिम राज्य स्थापित हो गया। तदुपरान्त खिलजी, तुगलक, सैयद, लोदी एवं मुगल राजवंशों के अनेक राजाओं ने शासन किया। इनमें से अधिकांश अधिकारी विदेशी भाषना से प्रापूरित थे और हिन्दुओं से विद्वेष रखते थे अतः उन्होंने समय-समय पर अनेक प्रत्याचार किये जिनसे भारतीयों के हृदय भग्न हो गये और उनमें उठने की सामर्थ्य न रही। व्यथित हुआ व्यथित जब शक्तिहीन हो जाता है तब उसे आश्रय की लालसा होती

है और वह दो ही रूप में प्राप्ति होता है—एक परम पिता के रूप में और दूसरा उन व्यक्तियों के रूप में जो सहानुभूति और सबेदना से भरपूर हैं, जो दया के भाँडार तथा पक्षपात से परे हैं। परम पिता पौडितो का पाता और आततायियों का विघाता होता है चाहे वह किसी भी रूप में हो। सगुण हो या निर्गुण वह विश्व का मवासक सभी प्रकार से समर्थ है। यही कारण है कि दुस्त्रिया सदैव उसी को पुकारता है, उसी का सहारा तबता है और उसी की गोद में जा बैठना चाहता है। वह प्राण अवश्य करता है, मदान्धों को दृष्टि भी देता है परन्तु दूसरों के रूप में। यही कारण है कि वह सदैव से एक रहस्य बना हुआ है। भिन्न भिन्न देश और कालों में विविध उपासना-भागों एवं पदार्थ-भूजाओं का भी यही कारण है। जो जिस प्रकार से भी उससे बल पाता है वह उसी प्रकार से उसे बतलाना है। परन्तु उनकी उक्तियों में अन्तर्निहित भावनाओं के सामग्र्य का एक ही सार निकलता है और वह यह है कि वह सर्वशक्तिमान् है। यह ईश्वरीय सहायता परोक्ष ही आती है किन्तु सत्तार में कुछ ऐसे व्यक्ति होते हैं जो साधारण व्यक्तियों से बड़ी अधिक शक्तिमाली, निष्पक्ष और उदार होते हैं। राज्यसत्ता का भय और लोभ दोनों ही उनके लिए नगण्य हैं। विश्व की विराट् सत्ता की साधना के चरम सक्षय के साथ-साथ मानव-हित ही उनका परम ध्येय होता है। ये ईश्वरीय शक्ति के प्रत्यक्ष प्रतिनिधि ही होते हैं इसलिए इनका आश्रय भी धर्म और शक्ति का प्रदाता होता है। इनकी आध्यात्मिक शक्ति धनी-निर्धन, शासक-शासित सभी पर समान रूप से प्रभाव डालती है। शासक नरेश और शासित निर्भय हो जाते हैं।

ऐसे व्यक्ति सृष्टि के आदि से ही होते आये हैं। जब उद्यत और मदान्ध मुसलमान आक्रान्ताओं ने यहाँ की प्रगल्भ जनता को रौंदना प्रारम्भ किया तो उसको डाकड़ बँधाने वाले भी साथ ही आये। ये सूफी दरवेश थे। मुहम्मद गौरी की शासन-स्थापना के साथ ही साथ हम सूफियों को प्रेम का मनोरम बीज बोते हुए देखते हैं। पहले कहा जा चुका है कि हिन्दी भाषा में सूफीमत की विवेचना पहले हुई और अवधी में उसका विकास हुआ। जायसी से पूर्व मृगान्तो और मधुमालती के अतिरिक्त और भी काव्य लिखे जा चुके थे। वे प्राप्त मिलने नहीं हैं परन्तु इससे यह तो निश्चित-प्राय है कि इन सूफियों ने भारतीय यात्रावरण के अनुकूल केवल प्रचार ही नहीं किया था बल्कि सुन्दर काव्य भी लिखे थे जिनमें प्रत्यक्ष और परोक्ष दोनों रूपों में सूफीमत के सिद्धान्तों का प्रतिपादन हुआ था। इनका उद्देश्य ईश्वरीय प्रेम के अतिरिक्त जन-समाज को प्रेम-यात्रा में आबद्ध करना भी था।

इन लोगों ने भूख और लेखनी से जो कुछ भी व्यक्त किया, वह जनता के आदर्शमनापे गुंथा-रसगुंथ ही सिद्ध हुआ और भारतीय साहित्य के लिए एक अमूल्य निधि

ही बन गया। इसने अस्तिमानव-हृदय को शान्ति प्रदान की अतः भारतीयों ने इन सन्तों में अपने परम हितैषी और शुभचिन्तक ही पाये। प्यासे को पानी देने वाला और भूखे को भोजन-प्रदाता सदैव सम्मान्य होता है। इसी प्रकार ये सन्त भी लोगों के शीघ्र ही सम्माननीय हो गये। यही कारण था कि हिन्दू और मुस्लिम जनता पर इनका बड़ा गहरा प्रभाव पड़ा। हिन्दुओं ने तो अपने परम सहायक ही पा लिये।

भारत में ऐसा विषम समय अभी न आया था। शक हूणादि अनेक विदेशी जातियाँ इससे पूर्व यहाँ आई थी और उन्होंने वासन भी किया था परन्तु वे राजनैतिक, धार्मिक एवं सामाजिक दृष्टियों से शीघ्र ही भारतीयता में ही निमग्न हो गई थी इसलिए कभी भी प्रेम-प्रचार की आवश्यकता न पड़ी थी। मुसलमान इससे विपरीत ही सिद्ध हुए। वे भारत में आकर भी भारतीय न बन सके और सदैव यहाँ वे निवासियों को घृणा की दृष्टि से देखते रहे जिसके परिणामस्वरूप समय-समय पर अनेक अत्याचार भी करते रहे। ये सूफी सन्त मुसलमान होते हुए भी सामान्य स्तर से बहुत ऊँचे थे। इनमें धर्मान्यता न थी अतः वे उदार और विमल हृदय थे। वे परम्परा से इस्लाम के एकेस्वरवाद के स्थान पर एक व्यापक ग्रहण को मानते आ रहे थे जिसमें भारतीय अद्वैतवाद ने अनन्यता लाकर एक मानव-समाज को ही नहीं विश्व को ही एक कर दिया था। इस प्रकार ये सूफी मुसलमान न होकर ईश्वर के प्रेमी हो गये थे। यही कारण था कि इनकी एक ही शिक्षा थी, एक ही सिद्धान्त था, एक ही मार्ग था और एक ही धर्म था और वह था प्रेम। भला जब हीरे लुट रहे हो, सजाहीन व्यक्ति के अतिरिक्त और कौन ऐसा होगा जो भोलियाँ भर-भर के न लूटे। जब प्रेम-सुधा की ऐसी वर्षा हुई तो तृपित जनता उस पर टूट पड़ी और छकछककर उसे खूब पिया।

सूफीमत ज्ञान और भक्ति का मध्यम मार्ग था जिसमें निर्गुणोपासना की प्रधानता होती हुए भी सगुणोपासना का बड़ा मधुर समन्वय था। भारत की भक्ति-पद्धति ने उस पर और ही रंग चढ़ा दिया था तथा साथ ही सिद्ध और योगियों की छाप भी लग चुकी थी। परन्तु यह प्रभाव एकपक्षीय ही न था, सूफियों ने भी भारतीय समाज, धर्म एवं साहित्य पर बड़ा गहरा प्रभाव डाला। साहित्य समाज और धर्म का दर्पण होता है और प्रधानतः भारत में अतः जब समाज और धर्म पर 'धमदा' प्रभाव पड़ा तो साहित्य पर भी प्रभाव अवश्यम्भावी था। इन्होंने स्वयं भी साहित्य का स्रजन किया और दूसरों के लिए नवीन पद्धतियों का निर्माण किया।

हठयोग द्वारा योगियों में जिस निर्गुण ग्रहण की स्थापना हुई थी, उसी की मान्यता वहीर आदि ज्ञानमार्गी सन्तों में हुई। योगियों ने सिद्धों के अनेक पाखण्डों का प्रतिविधान किया परन्तु उनमें भी अनेक पाखण्ड आ गये। वे धमत्कारों तथा सिद्धियों के स्वामी बनना चाहते थे परन्तु वास्तव में वे उनके दास थे। ज्ञानमार्गी सन्त इन अजालों से पर्यप्त रहे परन्तु प्रेममार्गी सन्तों के प्रेमाकर्षण से वंचित न रह सके।

ज्ञानमार्गी सन्तों की साधना-पद्धति में हमें जो मायुर्प भाव दृष्टिगोचर होता है वह सूफियों की ही देन है। यद्यपि सत्सुत के भागवत आदि ग्रन्थों में गोपी-कृष्ण के प्रणय में प्रणयवाद का विवेचन हमें मिलता है परन्तु सूफियों के प्रणयवाद में एक विशेषता है। भागवत में प्रणयवाद साकार कृष्ण को लेकर है, जब कि सूफियों का प्रणय निराकार में है। सूफीमत की यही परिपाटी कबीर आदि ज्ञानमार्गी सन्तों के प्रणय में अभिव्यक्त हुई। उदाहरणार्थ सूफी प्रणयवाद से प्रभावित ज्ञानमार्गी सन्तों की कुछ धारणाएँ नीचे लिखी जाती हैं—

यासम धाओ, हमारे गेह रे, तुम बिन दुसिया देह रे ॥ टेक ॥

सब कोई रहं तुम्हारी नारी, मो को यह सदेह रे।

एकमेक हूँ सेज न सोयं, सब सगि कंसो मेह रे ॥^१—कबीर

×

×

×

विरह सतावैं मोहि को, जिय तड़पै मोरा।

तुम देखन की चाह है, प्रभु मिली सबेरा ॥^२ —कबीर

×

×

×

१. मेहरवा हम का नहि भावै ॥ टेक ॥

सा^३ की नगरी परम अति सुन्दर, जहं कोई जाय न आवै।

चावै सुरज जहं पवन न पानी, को सदेस पहुँचावै ॥

बरब यह साई को सुनावै ॥^४ —कबीर

×

×

घूँघट का पट खोल रे, तो को पीव मिलेंगे ॥^५ —कबीर

×

×

तन तलफै हिय कछु न सोहाय।

तोहि बिन पिय मोसे रहल न जाय ॥^६ —धमदास

×

×

मोरा पिया बसै कौन देस हो ॥ टेक ॥

अपने पिया को ढूँढ़न हम निकसी,

कोई न कहत सनेस हो ॥

^१ सन्तवार्ता संग्रह (भाग दूसरा), पृष्ठ १०।

वही, पृष्ठ १०।

^२ वही, पृष्ठ १२।

^३ वही, पृष्ठ १२।

^४ वही, पृष्ठ ३६।

पिय कारन हम भई है बावरी,

घर्यो जोगिनियाँ कं भेस हो ॥^१

—धमदास

×

×

×

प्रब मेरे प्रीतम प्रान पियारे ।

प्रेम भक्ति निज नाम दीजिए, दयाल अनुग्रह धारे ॥

सुमिरौं खरन तिहारे प्रीतम, रिदे तिहारी आशा ।

सत जना पे करौं बेनती, मन दरसन की प्यासा ॥^२

—नानक

×

×

×

अजहुँ न निकसै प्राण कठोर ॥ टेक ॥

दरसन बिना बहुत दिन बीते, सुन्दर प्रीतम मोर ॥

चारि पहर चारों जुग बीते रंनि गँवाई मोर ॥

अवधि गई अजहुँ नहिं आये, कतहुँ रहे चित चोर ॥

कबहुँ नैन निरखि नहिं देखे, मारग चितवत तोर ॥

बाहू ऐसे आतुर विरहसि, जंते चब चकोर ॥^३

—दादूदयाल

×

×

×

तेरा मैं बीदार दीवाना ।

घडी-घडी तुझे देखा चाहूँ, सुन साहिब रहिमाना ॥

हुआ असमस्त खबर नहिं तन की पीया प्रेम पियासा ।

ठाड हो तो जंगिर-गिरि परता, तेरे रँग मतवाला ॥^४

—मलूकदास

×

×

×

हूँ विल में विलदार सही, अँखियाँ उलटी करि ताहि चिंतये ॥^५

—सुन्दरदास

×

×

×

अजहुँ मिलो मेरे प्राण पियारे ।

दीनदयाल कृपाल कृपानिधि,

करहु छिमा अपराध हमारे ॥^६

—घरनीदास

^१ सन्तवानी सग्रह, (भाग २), पृष्ठ ४४ ।

^२ वही, पृष्ठ ४६ ।

^३ वही, पृष्ठ ६३ ।

^४ वही, पृष्ठ १०३ ।

^५ वही, पृष्ठ ११८ ।

^६ वही, पृष्ठ १२६ ।

इससे ज्ञात होता है कि ये ज्ञानमार्गी सन्त भी प्रणयवाद से बितने प्रभावित हुए थे। इस प्रभाव से इलनदास, पलटूदास आदि सन्त भी न बचे थे। इनके अतिरिक्त यारी, दरिया, बुल्लेसाह और बरकतुल्ला आदि तो सूफी ही थे। इन सब सन्तों के प्रणयवाद में जो रहस्यात्मकता गमित है वह सूफियों की ही उपज है।

इस प्रणयवाद का प्रभाव साधना तब ही सीमित न था वरन् यह मानव समाज के लिए भी वरदान रूप में था। जो मनुष्य मनुष्य से प्रेम नहीं कर सकता भला वह ईश्वर से क्या कर सकता है? प्रथम प्राये हुए सूफियों ने हिन्दू और मुसलमानों के मध्य विद्वेष को मिटाने के लिए जो प्रेम का बीज बोया था वह बीज ही अकुरित हुआ और ज्ञानमार्गी सन्तों ने उसे पल्लवित किया।

अनेक समाज सुधारकों और धर्म प्रचारकों ने धार्मिक रुढ़ियों का तथा बाह्या-दम्बों का घोर शब्दों में विरोध किया किन्तु सूफियों के यहाँ इस विरोध का प्रायः अभाव है। इसका मह अर्थ नहीं कि वे बाह्यादम्बों तथा धार्मिक रुढ़ियों के पक्षपाती रहे हैं। सूफियों का मत तो यह है कि अनेकता एकता ही का रूपान्तर है। मानो सत्य का एक सोपान है जिसमें ऊपर से नीचे तक अनेक श्रेणियाँ (मजिल) हैं। कोई किसी श्रेणी पर खड़ा है तो कोई किसी पर। ये सब श्रेणियाँ एक ही सत्यरूप सोपान में जड़ी हुई हैं और परम सत्य की ओर एक ही, यातव नहीं। इन सबका समन्वय इसी प्रकार है कि मानसिक तथा आध्यात्मिक परिस्थिति के अनुकूल विचरता हुआ मनुष्य नीचे की श्रेणी से ऊपर की ओर बढ़ता चला जाय। नीचे की श्रेणी ऊपर की श्रेणी पर ले जाने के लिए परम आवश्यक है इसलिए उसका लोकोपदेश नहीं किया जा सकता। यदि भक्ति-यूजन से प्रेम की पुष्टि होती है तो भक्ति-यूजन भी अपने स्थान पर सूफी को ग्राह्य है क्योंकि भूत का प्रेम अमृत के प्रेम की ओर ले जाने वाला है। इसलिए सूफी जो प्रेममार्गी है, अन्य ज्ञानमार्गियों की भाँति फटकार में काम नहीं लेता। उसको तो प्रत्येक रूप में, चाहे वह विवर्त हो या सत्त्व, प्रेम ही की छटा दिखाई देती है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि ईश्वरीय प्रेम के साथ विद्व प्रेम की भागीरथी को प्रवाहित करने में भारतीय सूफियों का बड़ा हाथ रहा है। इन्होंने साहित्य द्वारा तो यह कार्य किया ही, साथ ही प्रचार और मौखिक उपदेश में भी मनुष्य को मनुष्य के पाम साने में बड़ा प्रयत्न किया।

यद्यपि सरहवी और चौदहवीं शताब्दी का हिन्दी में सूफी साहित्य नहीं मिलता परन्तु यह निश्चितप्राय है कि उस समय भी कुछ न कुछ साहित्य का निर्माण हुआ ही होगा। पन्द्रहवीं शताब्दी से तो यह साहित्य हमें मिलता ही है, जो हिन्दी साहित्य की निधि का अमूल्य धरा है। इस साहित्य ने हिन्दी साहित्य पर दो रूपों में प्रभाव डाला, तो काव्य के रूप में और दूसरा साध्यात्म के रूप में। पहले कहा जा चुका है कि

अमूल्य सूफी साहित्य अथवा मीरा में ही है और वाक्य रूप में ही है, जो (चोपाई छन्द की) कुछ अर्द्धालियों के पश्चात् एक दाहे या बरखे छन्द के क्रम से लिखा गया है। मलिक मुहम्मद जायसी प्रेममार्गी कवियों में प्रतिनिधि माने जाते हैं और राम-भक्तों में तुलसीदास। तुलसीदास तो हिन्दी के श्रेष्ठतम कवियों में से हैं। जायसी ने अपने पदमावती काव्य को अथवा मीरा में सात अर्द्धालियों के उपरान्त एक दोहे के क्रम से लिखा है। तुलसीदास ने भी अपने रामचरितमानस को, जिसकी समता का दूसरा ग्रन्थ नहीं, अथवा मीरा में ही चोपाई और दाह के क्रम से ही लिखा। यद्यपि उन्होंने एक अर्द्धाली का अधिक प्रयोग किया है परन्तु इससे पद्धति में कोई अन्तर नहीं आता। कुछ विद्वानों का कथन है कि तुलसीदास ने इस शैली को जायसी से नहीं अपनाया क्योंकि प्रेममार्गी कवियों से पूर्व भी सिद्धा एक वीरगाथा काल के कुछ कवियों ने इस शैली को अथवा मीरा में प्रयुक्त किया था। परन्तु हमें यह मान्य नहीं, क्योंकि चोपाई का प्रयोग मात्र ही इसका प्रमाण नहीं हो सकता। वह प्रयोग कई शास्त्रियों पूर्व हुआ था और वह भी वाक्य या काल की दृष्टि से अविच्छिन्न रूप में नहीं। प्रेम वाक्यों की तो इस शैली में एक अविच्छिन्न धारा थी और तुलसीदास भक्ति काल में ही जायसी के पश्चात् हुए थे। अतः यह शैली उन्होंने जायसी से अपनायी थी, इसमें तनिक भी सन्देह नहीं।

दूसरा प्रभाव अध्यात्म रूप से है। हिन्दी साहित्य में हम निर्गुण धारा के पश्चात् भक्तियोग में सगुण धारा को पाते हैं। सगुण धारा की भी दो शाखाएँ हुईं, राम-भक्ति शाखा और कृष्ण-भक्ति शाखा। सूफियों ने जिस प्रेम का राग अलापा, सगुणोपासकों ने भी उसमें अपना स्वर मिलाया। हिन्दू-मुसलमानों के बीच एकता का जो कार्य सूफियों ने किया तुलसी ने भी उसी काम को बहुमूल्य हिन्दू जाति में उनकी परम्परा के अनुकूल अपनी रचनाओं द्वारा सुचारु रूप से सम्पन्न किया। परन्तु कृष्ण-भक्ति शाखा पर सूफियों के रहस्यात्मक प्रेम की विशेष छाप पड़ती हुई दिखाई देती है। शब्द की जिस व्यञ्जना शक्ति से सूफी कवि काम करते हैं, वही व्यञ्जना-शक्ति कृष्ण-भक्ति शाखा के कवियों में सक्रिय दिखाई पड़ती है। यह बात राम-भक्ति शाखा के कवियों में नहीं है। राम-भक्ति में तो लोक-पक्ष पर विशेष बल दिया गया है जब कि कृष्ण भक्ति में रहस्यात्मकता पर। यहाँ कृष्ण वाच्यार्थतया भास्वनचोर बाल-बाल नहीं हैं और न गोपियाँ अहीरनी हैं बरन् कृष्ण से ब्रह्म और गोपियों से जीवात्मा की व्यञ्जना की गई है,^१ तथा भास्वनचोर से चित्तचोर अथवा परम प्रेमी की व्यञ्जना अलक

^१ धर्म द्रज ललनानि करतें ब्रह्म भास्वन खात ।

—मक्षिप्त सूरसागर, दशम स्वन्ध, पूर्वाद्धि, पद ११८२, पृष्ठ १८७ ।

रही है। प्रेम की यह रहस्यात्मकता यदि भागवतादि मूल ग्रन्थों में मानी जाय तो ठीक है, तथापि जन-अमुदाय में यह रहस्यात्मक अभिप्राय स्पष्टप्राय हो था। इसलिए या अनुमान अनुचित न होगा कि सूफियों का रहस्यवाद भागवतों के रहस्यात्मक अर्थ का प्रतिपादन करने में सहायक हुआ है।

कृष्ण-भक्तों की परम्परा में मीरा के पदों में सूफी प्रेम की व्यञ्जना विशेष रूप से उपलब्ध है। मीरा की भक्ति मधुर भाव की है। उनकी याणी में वेदना घूट-घूट कर भरी हुई है। पदों से ज्ञात होगा कि उन्होंने अपने हा गिरिधरलाल के हाथों बेच दिया है। साते-पीते, उठते-बैठते और सोते-जागते किसी प्रकार भी चैन नहीं है। अपने प्यारे सावरिया की मूरत में ही लीन रहती है। उन्हें उनसे प्रतिरिक्ता और कोई नहीं चाहिए। कभी रोती हैं तो कभी हा-हा खाती हैं। वे तो केवल साक्षात्कार और मिलन की भूखी हैं। गिरिधरलाल उनके पिया हैं और वे उनकी पत्नी हैं। किन्तु यह पिया कौन है? लौकिक व्यक्ति की भांति कोई देश-काल से सीमित ब्रज निवासी कृष्ण नहीं बरन् यह परम अध्यात्म सत्ता है। इससे प्रेम स्वरूप का उन पर ऐसा रग चढ़ा हुआ था कि वह मन्दिरा में कृष्ण की मूर्ति के सामने नाचती और गाती थी। कभी-कभी उन्हें उमाद भी आ जाता था। मन्दिरों में कृष्ण की मूर्ति के समक्ष नाचने से उन्हें मीरा की उपासना को केवल साधारोपासना नहीं समझना चाहिए क्योंकि उनके अन्तः रहस्यात्मक पदों से, जैसा कि हम ऊपर कह आये हैं, निरावारोपासना भी व्यजित है।

मीरा के पदों में सूफियों के समान ही हम प्रेम की पीर पाते हैं। "कैसे जिई री भाई हरि दिन कैसे जिऊँ री" कहकर वे हरि बिना जीना असम्भव बतलाती हैं। वे कृष्ण के रूप पर इतनी मुग्ध हो गई हैं कि उनके नेत्र दर्शनो को तरसत हैं। विफल होकर वे कहती हैं कि ह प्यारे मोहन। कभी आकर हृदय की तपन बुझा जाओ। मैं घायल हुई तड़पती फिरती हूँ परन्तु मेरी पीडा को कोई नहीं जानता। जल के बिना क्या बेचारी मछली जी सकती है? मैं भी तुम्हारे बिना न जी सकूँगी अतः आकर दर्शन दे जाओ

कभी हमारी गली आवरे, जिया की तपन बुझाव रे।

म्यरि मोहना प्यारे।

तेरे साबले यदन पर, कई कोट काम वारे,

तेरे छूपी के दरस बे, जैन तरसत हमारे।

घायल किरूँ तड़पती, पीड जानँ नहि कोई,

जिस लागी पीछ प्रेम की, जिन साईं जाने सोई।

कृपा कीजे दरस दीजें, मोरा नख के दुसारे।^१

ये मिसन को इतनी भूखी है कि सूनी दाय्या बिप जैसी जान पड़ती है, सिगवते-सिसवते प्राण गले तक आ गये हैं और नेत्रों में नींद नहीं आती... ..

सूनी सेज जहूर ज्यूं लागे, सिसक सिसक जिय जाये।

मयन निद्रा नहि आवे ॥^२

ये इसी प्रकार विरह-विषम हुई कभी-कभी प्रलाप करने लगती थीं। एक बार उन्होंने एक सहचरी को सम्बोधित करते हुए कहा कि हे भाली ! मेरे हृदय में मित्र-वेदना जग गई है। अब लड़पते हुए कल नहीं पड़ती, क्योंकि निरह-बाण हृदय को घात रहा है। ग्रहनिश में प्रिय के पथ को ही निहारती रहती हूँ और पलमर भी पलक पड़ सगते। मेरी सारी सुधि-बुधि, जातो रही है और रात-दिन 'पीव-पीव' ही होती है। विरह-मर्प ने मेरे बलेजे को इस मिया है और बिप की लहर दमकती है। स्वामी ! मेरी पीछा को मिटाकर मुझ से आ मिलो। मैं अत्यन्त दुःखी हूँ और भय बस तुम्हारे से मिसन की लानसा लगी हुई है—

राम मिसन के बाज सली, मेरे आरति उर आली—

तलफत-तलफत कल न परत है, विरह बाण उर लागी ॥^३

नित दिन पय निहाए पीव को, पलक न पय भरि आली ॥

पीव-पीव में रहूं रात दिन, दूजी सुधिबुधि नाली ॥

विरह भयंग मेरो इसी है कलेजो, लहरि हसाहन नाली ॥

मेरी आरति भेटि गुसाईं आइ मिली मोहि ॥

मोरा ध्याकुल आत उकलारि, पिया की उमग ॥

इत पदों में प्रेम-पीर की जो अभिव्यक्ति हुई है ॥

अनुसार ही समझनी चाहिए क्योंकि मीरा की साकारोपासना

पासना की भलक पाते हैं और निराकारोपासन में प्रेम

मीरा ने अनेक पदों में योग-साधना द्वारा किया है।

गृह-त्याग के समय एक पद में उन्होंने कहा है,

कोई नहीं है, वह तो मगन होकर निकल पड़ी है ॥

मर्यादा की भी उसने त्याग दिया है तथा साकारोपासना

दे दी है क्योंकि वह ज्ञान-मार्ग पर पग रख चुकी है ॥

अटारिया है, जिस में प्रेम के कपाट लगे हुए हैं ॥

^१ मीरा पदावली, पृ० १७, पद २८।

^२ वही, पृ० २१, पद ३३।

^३ वही, पृष्ठ ६५, पद १६५।

है। यह दाम्पा सुपुष्पा नाडी को है जिस पर भीरा भी प्रसाधन किये मुरति में लीन हुई विराजमान है। राणा ! तुम अपने घर आओ, हमारी तुमसे न निभेगी—

तेरा कोई नहीं रोकनहार मगन होय भीरा चली ।
 ताज सरम कुल की मरजादा सिर से धूरि करी ॥
 मान अपमान डोऊ घर पटके निकसी हूँ जार गली ॥
 ऊँचो अटरिया, ताल विचडिया, निरगुण तेज बिछे ॥
 पचरगो भानर तुम सोहे, पूतन फूल फली ॥
 राजूयन्त, बडूला मोहे, सेंदुर माँग भरी ॥
 मुमिरण घाल हाय में लोन्हा, शोभा घघिब खरी ॥
 तेज सुसमला भीरा सोहे, सुभ है धाज धरी ॥
 तुम जावो राणा घर अपणो, मेरी तेरी नाहि सरी ॥^१

इसी प्रकार ये एक पद में अपने प्रियतम को नेत्रों में ही बसाने का कहती हैं वह वही तो रहता है परन्तु दृष्टि में नहीं आता। अतः ये नृकुटी के मध्य दृश्य महल (ग्रह्मरघ्र) में ही ध्यान लगाकर उसे पाना और रमण करना चाहती हैं—

मनन जनन बताऊँ री जो मैं साहिब पाऊँ री ।
 इन नैनन मेरा साहिब बसता, हरती पलक न पाऊँ री ॥
 त्रिकुटी महल मे घना है झरोखा, तहाँ से भाँकी लगाऊँ री ॥
 सुन महल में मुरति जमाऊँ, सुन ही तेज बिछाऊँ री ॥
 भीरा के प्रभु गिरधर नागर, धार धार बल जाऊँ री ॥^२

वे अपने प्रिय व साथ होली खेलना चाहती हैं परन्तु यह होली लौकिक प्रेम की नहीं बल्कि आध्यात्मिक अथवा रहस्यात्मक होती है। यही होली तो वास्तविक होयी है।^३ जीवन में आई होली तो भना कितने दिन की है ? इस होली में संगीत

^१ भीरा पदावली, पृ० ३६, ३७, पद ६४।

^२ वही, पृ० ४५, पद ७७।

^३ शास्त्र देलिये गूपी बरबनुस्ता ने भी आध्यात्मिक होली का इस प्रकार विवेचन किया है—

सुखसानी होरी हम देखी, खेलत साजन के संग प्यारी ।
 पाँच पञ्चोत्त छाऊँ के दोरी, ग्यान रंगन में बोरी सारी ।१।
 ध्यान राग याजो मनहूँ को, बहूँ जोत दोष उजियारी ।
 परं मिहित कृप के हाथसे, आकाशमन मार रिक्तकारी ।२।
 तान भुलान धकीर दरमे रवि, देखत नाचत उपों मतवारी । -
 ऐसे गेल प 'प्रेमी' सरवस तन मन धन बीजें बलिहारी ।३।

—'गह बरबनुस्ता' की 'दोषमुक्त दृष्टि' की निदरेखद (प्रथम भाग), प्रेमप्रताप,

क्षणिक ही होता है परन्तु उस होली में तो मधुर राग-रागिनियों के साथ अनहद नाद की झंकार होती रहती है जिससे भग्न भग्न आनन्द में मग्न रहता है। शील और सन्तोष को उसमें केसर और रोली होती है तथा प्रेम की पिचकारी है—

फायन के दिन चार रे, होली खेल मना रे ।

दिन दरताल पलाचज बाज, अणहद की भनकार रे ।

दिन सुर राग छत्तीसू गावे, रोम रोम रंग सार रे ।

सील सतोष की केसर रोली, प्रेम प्रीत पिचकार रे ।^१

इन पदों में मीरा की साधना कबीर आदि ज्ञानमार्गी सन्तों की भाँति दृष्टि-गोचर तो हो रही है परन्तु यह विशेषता है कि कबीर की साधना-पद्धति में ज्ञान की नीरमता भी है जब कि मीरा की उपासना में केवल प्रेम का माधुर्य। मीरा ने जहाँ भी निराकार की ओर सधेन किया है वहाँ हम उनकी उपासना की प्रेमोपासना ही कह सकते हैं और निराकार ब्रह्म में प्रेमोपासना सूफियों की ही पद्धति है। यदि कहा जाय कि यह कबीर आदि का ही प्रभाव है तो उचित नहीं, क्योंकि कबीर आदि में भी ज्ञान के साथ जा प्रेमोपासना आई है वह सूफियों से ही। अतः मीरा पर प्रत्यक्षत या परोक्षत सूफियों का प्रभाव स्पष्ट ही है।

उपर्युक्त विवेचन में हम इस परिणाम पर आते हैं कि हिन्दी-साहित्य के पूर्व-मध्य काल में सूफियों का व्यापक प्रभाव था जिसने साधना एवं व्यवहार दोनों ही पक्षों में प्रेम की मधुर धारा प्रवाहित की थी तथा प्रेम की रहस्यात्मक उपासना द्वारा ज्ञान-मार्गी सन्तों के अतिरिक्त अनेक भागवतों को प्रभावित किया था।

हिन्दी-साहित्य का उत्तर मध्य काल, जिसे हम रीति काल या शृंगार काल भी कहते हैं इस परम्परा के अनुबल न था। इसके पूर्व ही मुगल शासक अकबर ने हिन्दुओं को उच्च पदों पर नियुक्त कर दिया था, अतः हिन्दू-मुस्लिम विरोध समाप्त-सा हो रहा था। बीरवर राणा प्रताप की मृत्यु के पश्चात् तो यह विरोध प्रायः प्राता ही रहा। शासकों के दरबार में सुरा का दीरदोरा हुआ और करवास के स्थान पर कामिनी या विराजी। लीहफलक भास्वो की अणियाँ अनियारे लोचनों के समक्ष कुठित हो गईं और भोग विलास की प्रवृत्ति न युवती का रूप धारण कर लिया, अतः साहित्य भी मदमाती युवतीमय हो हो गया। भूषण आदि कवियों की रचनाओं में जो ओज हमें मिलता है वह श्रीरंगदेव जैसे कठोर शासकों के दुर्व्यवहार से उद्बुद्ध विरोध के कारण ही। इस काल में अधिकांशतः रसरज शृंगार का ही साम्राज्य रहा, अतः बीर के

^१ मीरा पदावली, पृ० ५५, पद ६५।

अतिरिक्त निवेद भी विदा हो गया। हों राधा-कृष्ण सम्बन्धी साहित्य का पर्याप्त निर्माण हुआ परन्तु उसमें प्रेमोपासना नहीं सुख भावना ही है। बला ऐसी प्रवृत्ति में मग्न कहां। यही कारण है कि इस काल में ज्ञानमार्गी एवं सूफी पीरों की शिष्य परम्परा के अतिरिक्त प्रेमोपासना प्रायः समाप्त ही हो गई।

इस काल के पश्चात् बीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ से हम आधुनिक काल में आते हैं। इसमें छायावाद एवं रहस्यवाद के प्रवेश के साथ ही साथ हम पुनः सूफी भावना को जागता हुआ देखते हैं। इस काल में सूफियों की भाँति सर्वप्रथम यूरोप में ईसाई सन्तों ने प्रवृत्ति के नाना रूपों में जिस विचित्रता की छाया को देखा और विवेचित किया उसका साकेतिक संज्ञा में प्रतीकों द्वारा वहीं के कवियों ने विमलालोक कराया। उनकी पद्धति प्रतीकवाद के नाम से प्रसिद्ध हुई। इसका सर्वप्रथम अनुसर वातन में हुआ जहाँ इसे छायावाद की संज्ञा दी गई। जवीन्द्र रवीन्द्र ने चित्रमयी भाषा में इस नूतन वाद के आधार पर विश्व के अणु-अणु में उस जगदीश्वर की बिसर छटा के जो मनोरम चित्र खींचे उनसे संसार मुग्ध हो गया। हिन्दी लोक भी आश्चर्य हुआ और शीघ्र ही सर्व-समावेशिनी शक्ति के साथ उस पर टूट पड़ा। शताब्दियों पश्चात् पुनः वही प्रियतम आलम्बन बना। कौन जाने वह क्या है परन्तु सर्वत्र उसी की छटा दीपने लगी। उषा में उसी का हाम, साय-वेला में उसी का लालित्य, चाँदनी में उसी का रूप, लहरो में उसी की मिहरेन और वायु में उसी का संचार जान पड़ा। सूर्य और चाँद उसी की आँखें हैं, तारे उसकी भुस्मान के बण हैं, सुमन उसी के रोमाङ्गुर हैं तथा विश्व के प्रकाश में वही तो चिन्त पड़ा है। उसकी भव्य विभूति और रम्य छटा के दर्शन अणु-अणु और पत्ती-पत्ती में होने लगे। हरि-लोक मुग्ध हो गया और भावा-वेग में छायावादी वागी का ही प्रयोग करने लगा जिसका धनधान रहस्यपूर्ण ही होगा था। पुनः वही चित्र भाषा निरूपकर सामने आई, प्रतीकों का बोधवाला हुआ और अन्धोक्तिमाँ पर काँचकर उठने लगी।

'वह विदवाता बोला नहीं परन्तु उसका सोच सर्व सर्वत्र फैल पड़ता है' हमने प्रेम की उद्दीप्त कर दिया। प्रेम ने हृदय पर छाया जमा दिया। धीरे धीरे निरह का अनुभव होने लगा और प्रेम की पीर जग पड़ी। हमने एक मरोह पंदा बरसी जिससे कवि-हृदय की बीजा का तार-भार भँटा हो गया है। पर मिलता नहीं है, इसने विरसता की जन्म दिया और सर्वत्र उमलना-ओ छि गई। एक विचित्र भूमि में ही चित्र सामी घामे। कोई दिनकर की नवीं जग पर ही मुग्ध हो रहा है तो कोई कालावगुल विषे गबनगामिनी रजनी के साथ गगन ही गाजन की भाँति बन पड़ा है, कोई पथ म पथ पड़ा रहा है तो कोई तरन नरमा में उसी का मुग्ध दग रहा है। कोई पशियों के साथ पग पगकर उठ रहा है तो कोई मधुमाय के साथ पुष्पों की मंथों

से ही उसे निहार रहा है । ऐसा जान पड़ने लगा कि प्रियतम पास ही तो है, यदि भालिगन नहीं होता तो क्या, अन्तःप्रभिसार तो हो रहा है । इस प्रकार वह अव्यक्त सत्ता पुनः चिरप्रतीक्षा, चिरचिन्तन, चिरमिन्न, और चिरमादकता का विषय बनी । पीछे कहा जा चुका है कि प्रेमोपासना में जहाँ प्रेम स्वयं प्रतीक होता है वहाँ सुरा, सुराही और साकी भी प्रतीक होते हैं । प्रियतम के आते ही ये भी भा विराजे ।

इस प्रकार इन प्रतीकों के आधार पर उस अनन्त सौन्दर्यशाली प्रियतम का चित्राकन होने लगा और रहस्यमयी भाषा में उसी के रूप की अभिव्यञ्जना का प्रचार हो गया । अब कवि कवि के रूप में देवदूत हो गया और कल्पना परिधियों की भाँति पर लगाकर उड़ने लगा । यद्यपि कुछ स्वच्छन्द कवियों ने इसकी धाड़ में असम्बद्ध, प्रर्थ-हीन और अश्लील भाषा में भावाभास और रसाभास के दर्शन कराकर उच्छृंखलता का ही परिचय दिया परन्तु जयशंकर प्रसाद, सुमित्रानन्दन पंत, सूर्यकान्त त्रिपाठी 'निराला' और महादेवी वर्मा आदि ने इस धारा को उन्मार्ग में प्रवाहित होने से रक्का लिया ।

सम्पूर्ण विश्व में एक सर्वोच्च सत्ता व्याप्त हो रही है । विश्व उसी के सौन्दर्य का प्रत्यक्ष प्रदर्शन है । कवि चिदचित् रूप से समुत्ति में सर्वत्र उस छटा को देख पाता है तो भ्रान्त-विभोर हुआ उसे व्यक्त करना चाहता है । परन्तु वह सामान्य भाषा में उसे कर नहीं पाता अतः लक्षणा के आधार पर प्रतीकों द्वारा उसे व्यक्त करता है । इसके लिए उसे साम्प्रदायिक रूपक एवं अन्योक्ति आदि का भी आश्रय लेना पड़ता है इसीलिए उसकी भाषा चित्रमयी हो जाती है । उसकी वस्तु एव भाव-व्यञ्जना में उसी असीम का रूपांकन होता है । उसकी लेखनी में भ्रमूत भी भूतिमान हो जाता है । एतः एतः कवि के हृदय में उस असीम से इतना प्रेम हो जाता है कि वह स्वयं उससे नाता जोड़ना चाहता है और निरन्तर उसकी ओर बढ़ने लगता है । यहाँ कवि-हृदय रहस्यमय बन जाता है । इस प्रकार छायावाद का पर्यवसान रहस्यवाद में ही होता है अतः हम छायावाद की चरमावस्था को ही रहस्यवाद कहे तो अनुचित न होगा ।

इस छायावाद और रहस्यवाद में स्पष्ट ही हम सूफी-भावना को देखते हैं । संसार में ईश्वर और सृष्टि के सम्बन्ध में चार धारणाएँ पाई जाती हैं । प्रथम, ईश्वर एक है, उसी ने सम्पूर्ण विश्व को बनाया है अतः वही इसका पालक और सहारक भी है । इस धारणा के अनुसार विश्व की सत्ता है । द्वितीय, ईश्वर है परन्तु विश्व का कर्ता नहीं, इसमें कर्म की प्रधानता है । तृतीय, एक व्यापक ब्रह्म है, मायावश उसी से विश्व निःसृत हुआ है अतः दृश्य जगत एक ब्रह्म ही है । इसके अनुसार ब्रह्म के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं । चतुर्थ धारणा के अनुसार एक व्यापक ब्रह्म है । विश्व उसी से उत्पन्न हुआ है परन्तु भ्रम नहीं सारहीन है । इसकी मान्यता है कि विश्व उसी के सौन्दर्य का प्रदर्शन है

जो स्वयं प्रेम और सौन्दर्य रूप है अतः विश्वात्मा प्रेम का विषय है। प्रथम धारणा में भय की प्रधानता है अतः दास्य भाव से ही भक्ति हो सकती है। इसमें ईश्वर प्रियतम नहीं हो सकता। दूसरी धारणा में तो इसका अर्थ ही नहीं उठता। तीसरी धारणा में ज्ञान की नीरसता है इसमें अभेद वृत्ति के कारण जगत के मिथ्यात्ववश व्यापक ब्रह्म में सौन्दर्य समन्विता का अभाव है। अतः वह प्रेम-गम्य नहीं ज्ञानगम्य है। इन तीनों धारणाओं के अनुसार न तो ईश्वर प्रेम का विषय है और न वह सौन्दर्य रूप से विद में व्याप्त हो रहा है अतः उसका चित्रावन नहीं हो सकता। चित्रावन के अभाव में तीनों ही छायावाद के अनुकूल नहीं हैं। आधुनिक काल में जो रहस्यवाद है वा वेदान्तियों का सा नहीं बल्कि ज्ञानमार्गी सन्तो जैसा है और सूफी प्रभाव से ज्ञानमार्गी सन्तो में प्रेमोपासना भी ही अतः ये धारणाएँ रहस्यवाद के उपयुक्त नहीं। अथ केवल चतुर्थ धारणा ही रह जाती है जो छायावाद और आधुनिक रहस्यवाद के अनुकूल पड़ती है, क्योंकि उसी के अनुसार विश्व ईश्वरीय सौन्दर्य का मूर्तरूप है अतः चित्रावन हो सकता है तथा ईश्वर प्रेम रूप है अतः उससे मिलन की चाहना हो सकती है। यह धारणा सूफियों के ही अनुसार है। सूफी लोग व्यापक ब्रह्म की विलीन छटा ही तो देखते हैं और छायावादी भी सर्वत्र उसी की भटक पाते हैं। भटक के अनन्तर मिलन की चाहना से बिरहवश जो प्रेम की पीर जगती है वह सूफियों के अतिरिक्त और है कहाँ ? अतः मानना पड़ेगा कि इस काल में छायावाद एवं रहस्यवाद पर सूफीमत का व्यापक प्रभाव है।

प्रसाद ने चित्रावन के अतिरिक्त बदना का भी स्थान दिया है। उनके हृदय में भी हम उस टीस को पाते हैं जो वियाग में हुमा करती है परंतु पत और निराशा न तो प्रायः अमूल के सद्भाव में बलपना के सहारो भाव-सोच को माया बनकर चित्रावन ही लिया है। इन अतिरिक्त रामकृष्ण वर्मा एवं हरियाराय बच्चन ने भी यम-तंत्र इस प्रवृत्ति को अपनाया है परन्तु महादेवी बर्मा की कविताओं में हम जो वेदना पाते हैं वह किसी भी आधुनिक कवि में नहीं मिलती। वे वेदना की साधारण भूति ही है। उन्होंने जो चित्र खींचे हैं वे स्वयं बदना से घीन प्रोक्त हैं। इस दृष्टि से वर्तमान काल में वे छायावादी एवं रहस्यवादी कवियों का यथार्थ में प्रतिनिधित्व ही करती हैं। उनकी रचनाओं में विद्यमान निराशार के प्रति प्रेम पीडा, बिरह-विकलता और मिलन की कामना हमें स्पष्ट बनना रही है कि वे सूफी-प्रवृत्ति से किसी न किसी प्रकार अत्यधिक प्रभावित हैं। इस काल में मधु मर मधुबल्लभा ने साथ मधुशान्ता में जा मधुपायी और मधुपामयिना दोख पड़े, यम सब उमर खैयाम, हाकिमे शीराजी तथा अय ईरानी सूफियों का ही अनुकरण है।

इस पर्यालोचन से हम इस परिमाण पर आते हैं कि आधुनिक हिन्दी जगत् पर

सूफी-प्रभाव बड़ी व्यापकता से पड़ा । इस युग में जिस साहित्य का निर्माण हुआ और उसके जिन प्रबल अंग छायावाद एवं रहस्यवाद पर सूफीमत का प्रभाव है उसमें मनेक कवियों ने योग दिया है परन्तु हम महादेवी वर्मा को ही छायावादी एवं रहस्यवादी कवियों का प्रतिनिधि मानते हैं और उनकी रचनाओं के आधार पर ही हम इस प्रभाव की महत्ता को सिद्ध करते हैं ।

इन्होंने यामा के प्राञ्जयन के 'अरबी बात' नामक द्वितीय अंश में प्रायुक्त रहस्यवाद की असौझभावना के विषय में वेदान्त, योग, सूफीमत एवं बरीर के रहस्यवाद की पृथक्-पृथक् विशेषता बतलाते हुए लिखा है कि—

भी प्रमाण है। येथलि इनके अनुसार हममें कबीर के सांकेतिक दाम्पत्य-भाव को जिसे महादेवी जी ने "वैष्णव युग के उत्तमम बाटि तब पहुँचि हुए प्रणय-निवेदन से भिन्न नहीं।" (वी) कहकर वैष्णव प्रणयवाद के समान बतलाया है, विशेष महत्ता है परन्तु यहाँ यह विचारणीय है कि वैष्णव प्रणयवाद साकार में सम्बन्ध रमता था और ईश्वर के सगुण रूप में प्रणय गुप्त भी है, फिर कबीर के निर्गुणवाद में प्रणयवाद कहाँ से आया। योगियों के योग मार्ग में प्रणय को स्थान न था और कबीर पर उनकी भाषना का अपेक्षित प्रभाव था। कबीर हिन्दू-मुस्लिम एकता की प्रतिमूर्ति अवश्य थे परन्तु वे साकार को लेकर न चले। समय के अनुसार वे निराकार के पक्षपाती रहे और निराकार में प्रणयवाद मूर्तियों ही ने आया था परम्परा से प्रत्यक्षत या अप्रत्यक्षत आज भी रहस्यवाद पर उनकी प्रणयवाद का प्रभाव है। कबीर ज्ञानमार्गी थे अतः विषय को ईश्वरीय सौन्दर्य का प्रदर्शन नहीं मानते थे और न हम उनके प्रणयवाद में चिरवदना ही देना है। सूफी ही विषय में उसकी छटा का दमते और उस पर मुख होकर मिलनायं विरह में तड़पत रहते हैं। कबीर का दाम्पत्य भाव वैष्णवों के समान ही स्वता है परन्तु पद्धति सूफी ही है। अब हम महादेवी जी की ही रचनाओं में स्वयं उन पर सूफी प्रभाव बतलाते हुए साधुनिक ध्यानावाद एवं रहस्यवाद पर सूफीमत का प्रभाव जललाते हैं।

आज का ध्यानावादी एवं रहस्यवादी कवि सर्वत्र उसी व्यापक ग्रह की छटा की छिटकी हुई दृश्यता है। सूफी भी यही कहते हैं कि सब में उसी का जलना है। महादेवी जी के अनुसार भी एक असीम ग्रह सबत्र प्रकाशरूप में व्याप्त हो रहा है और सभी दृष्ट तारका के समान हैं। यदि वह व्यापक प्रकाश है तो हम एक प्रकाश-विन्दु ही हैं। और इसी प्रकार वह निराकार साकार बना हुआ है—

तुम असीम विस्तार ज्योति के, मैं तारक सुकुमार,
तेरी रेखा रूपहीनता, है जिसमें साकार।

उसकी आभा का वण कान्तिमाना को यान्ति दे रहा है। रात्रि में तमसा वृत्त निस्सीम गगन में टिमटिमाते तारक-दीपकों की ज्योति और निशानाय की रजः-समाज ज्योत्स्ना तथा प्रभाकर की स्पष्टिमा प्रभा रात्रि उसी की आभा का तो परिचय दे रहे हैं—

तेरी आभा का कल मल को, देता अर्णवित दीपक-व्रत,
दिन को कनक रात्रि पहनाता, विषु को चाँदी-सा परिधान।^१

^१ यामा, रविम, पृ० ६८।

^२ वही वही, पृ० १०८।

सारा ससार उसी प्रकाश पुज की रश्मियाँ हैं अतः हम एक ही हैं। यदि भिन्न भी हैं तो उसी प्रकार जैसे दारिद से विद्युत् जिनकी भिन्नता में भी एकरूपता ही है—

मे तुमसे हूँ एक, एक हूँ जैसे रश्मि प्रकाश,
मे तुमसे हूँ भिन्न, भिन्न ज्यों घन से तड़ित् विलास ।^१

विश्व का प्रत्येक पदार्थ अपने रूप में उसी के स्वरूप की प्रदर्शित कर रहा है। बलियो की मोन चितवन ऊषा के भारवत् कपोलों की सातिमा, नक्षत्रों की चमक एवं मेघों में गरी करणा तथा तरल तरंगा की अपार अनुसूति में उसी का आभास मिल रहा है परन्तु वह मिलता हृदय में हो है अन्यत्र भटकना व्यर्थ है, एक छलना भाग है—

यह कौसी छलना निर्मम, कौसा तेरा निष्ठुर व्यापार ?

तुम मन में हो छिपे मुझे, भटकाता हूँ सारा ससार ॥^२

इस प्रकार हम देखते हैं कि महादेवी जी उस असीम की किसी एक स्थान पर सीमित हुआ नहीं पानी और न ससार की मिथ्या ही मानती हैं वरन् सूफियों की भाँति उसे विश्व में प्रकाशरूप से प्रदर्शित हुआ ही मानती हैं। उन्हें इस विद्यात्मा का निदबय तो है परन्तु वह क्या है, कौन है इसका पता नहीं, इसीलिए वे विकल हैं—

द्रूय कात में घुलिनो पर, आकर घुपके से मौन,

इसे बहा जाता लहरों में, वह रहस्यमय कौन ?^३

वह रहस्यमय कौन है ? कौन है वह जो रात्रि के नीरव प्रहर में जब चन्द्र-रश्मियाँ कुमुद की वेदना की हरती हैं और पवन के स्पर्श से अकित अनजान-सी तारिकायें चीँच पड़ती हैं तब दूर, दूर, कहीं उस पार सगीत-सा उन्हें बुलाया करता है ?—

कुमुद दल से वेदना के दाग को, पोंछती जय आँसुओं से रश्मियाँ;

चौक उठतीं अनिल के निश्यास छू, तारिकायें अकित-सी अनजान सी,

तब बुला जाता मुझे उस पार जो, दूर के सगीत-सा वह कौन है ?^४

यदि कोई हो, अन्तर्दय रूप से सबैत भी करे और मौन वाणी में बुलाये भी पर मिल न सके तो मिलन की चाहना उत्पन्न हो जाती है और फिर यही चाहना चिर-वेदना का कारण बन जाती है। सूफी इसीलिए तो सबपते रहते हैं और उसके विरह

^१ यामा, रश्मि पृ० ६६ ।

^२ यामा, नीहार, पृष्ठ ६२ ।

^३ यामा, रश्मि, पृष्ठ ७६ ।

^४ वही, वही, पृष्ठ ७७ ।

में प्रेम की पीर जाता रहत है । एक न एक दिन प्रेमी की तब्य प्रियतम को तब्य ही दगी, इसी याग्य से प्रेमी प्रेममाँ पर सर्वस्व ना त्याग कर जलने और विकल होने में ही जीवन का माफ्य समझता है । महादबी भी इसी चिरवदना में मग्न है । वे सखी भ कहती है, ह सखि ! मैं उन्हें कैसे पाऊँ ? वे स्मृति बनकर दिन-रात मेरे मन में खटका करत है जिससे मैं उनकी इन निष्ठुरता का न भूल सकूँ—

सखि कैसे उनकी पाऊँ ?

वे स्मृति बनकर मानस में
खटका करते हैं निरादिन,
उनकी इस निष्ठुरता को
जिससे मैं भूल न पाऊँ !^१

यै प्रिय व प्रेम में मतवाली हा गई हूँ परन्तु वह बड़ा मनमीजी है । मेर नेत्रों में जनमन आँसुओं को देखकर भी उसने मुझे भवतन जाना नहीं है । मैंने भी उसे कभी दखा नहीं है । केवल सक्त भर ही पा सकी हूँ । अब तो इस उगमाद में उसकी स्मृति भी विस्मृति हो बनकर छाठी है और उसका शात सदन में बाया भी प्रविष्टाया हा जाती है । हे सखि ! उसने मेरे साथ यह कीडन ता क्यों खेला है ?—

मुझे न जाना सखि ! उमन

जाना इन आँसों का पानी,
मैंने देखा उसे नहीं
पद ध्वनि है केवल पहचानी,
मेरे मानस में उसकी स्मृति
भी तो विस्मृत बन जाती,
उमने गौरव मदिर में
बाया भी छाया हो जाती,
क्यों यह निर्मम खेल सखि !

उसने मुझसे रता सा है ।^२

प्रिय जाने या न जान, चाहे या न चाह परन्तु प्रेमी को तो बड़े जाना ही है हे सखि ! मैंने उसकी स्मृति में जतने को ही जीवन का सर्वस्व माना है । समार मुने मनवाली सफर को, मनन को, मनन की को दान-निदान कर अन्त है । चाहे वह बड़ी है । उसने अन्त हुए तन का कम-बग पूजा की वस्तु है—

^१ यामा, रसिभ, पृष्ठ १०४ ।

^२ बरी, गौरवा, पृष्ठ १४८ ।

क्यों जग बहता मतवाली !

क्यों न शलभ पर लुट-लुट जाऊँ,

भुलते पंखों की धुनवाऊँ,

उन पर दीप-शिला छेकवाऊँ,

अति भेने जलने में ही

जीवन की निधि पाती !^१

इस प्रकार वे जलने में ही जीवन का कोष पाती हैं। वे चाहती हैं कि वे दीपक की भाँति युग-युगों तक जलती रहें और अपने आराध्य की चिर-अनुरागिनी बनी रहें—

दीप सौ युग-युग जलूँ पर यह सुभग इतना बता दे,

फूँक से उसके बुझूँ तब क्षार ही मेरा पता दे !

बह रहे आराध्य चिन्मय

मृन्मयी अनुरागिनी में !^२

यही नहीं वे पापल संसार को भी अपने साथ जलने का ही उपहार माँगने की सम्मति देती हैं—

ओ पापल संसार !

भाँग न तू हे शीतल तममय !

जलने का उपहार !^३

जलना विरह की पीड़ा ही तो है। सूफियों की भाँति इस पीड़ा की चिर चाहना हम महादेवी में अत्यधिक मात्रा में देखते हैं। प्रियतम इन जर्जरित प्राणों में बाहे कितनी ही कण्ठा भर दे और इस छोटी-सी सीमा में अपनी निस्सीमता को मिटा दे पर प्राणों का यह ग्रीडन समाप्त नहीं होगा क्योंकि उन्होंने पीड़ा में ही उसे ढूँढ़ा है और उसमें भी वे पीड़ा ही ढूँढ़ना चाहती हैं—

मेरे बिखरे प्राणों में

सारी कष्टा दुसका दो,

मेरी छोटी सीमा में

अपना अस्तित्व मिटा दो !

^१ याना, नीरजा, पृष्ठ १५२।

^२ वही, सान्ध्य-गीत, पृष्ठ २१६।

^३ वही, नीरजा, पृष्ठ १२६।

पर शेष नहीं होगी यह
मेरे प्राणों की बीड़ा,
तुमको पीड़ा में डूँडा
तुम में डूँदूँगी पीड़ा !^१

इस पीड़ा की मधुरिमावश वे अपने लघु जीवन में महान् प्रियतम से तृप्ति का एक क्षण भी नहीं चाहती। चाहता हूँ केवल प्यासी आँखें, जो निरप्य भाँगुओं का सागर भरती रहें। वे अपने प्रियतम को मानस में बसाना चाहती हैं पर दुःख के आवरण में, जिससे उसे दूँदने के बहाने कण-कण से परिचिन हो जायँ—

मेरे छोटे जीवन में,
देना न तृप्ति का बण भर
रहने दो प्यासी आँखें
भरती आँसू के सागर
तुम मानस में बस जाओ
छिप बुल की धवगुठन से
मे तुम्हें दूँदने के पिस
परिचित हो सूँ बण-बण से !^२

हम सब और वह एक दिन गवाकार ही वे परस्तु विछुग्वर प्यप् हो गये। जीवन तनी से उन्माद बना हुआ है, प्राणों के छात्र जीवन की निधियाँ बने हुए हैं और मन वेदना-आसव के प्याले पर प्याले माँग रहा है—

जीवन है उन्माद तनी से
निधियाँ प्राणों के छाते,
माँग रहा है विपुल वेदना
के मन प्यासे पर प्याते !^३

जीवन इतिव होकर विरहांगि में बाप्य हो बदनी बन गया है। भव ती जीवन की चेष्टाओं में भी जडता आ गई है करण अन्दन में भी इतना आकर्षण हो गया है कि विद्व आहुत होकर भी मुग्ध हो गया है तथा नेत्रों में दीपन पल रहे हैं और पलकों में तरंगिणी तरंगें ले रही हैं—

^१ यामा, नीहार, पृष्ठ ३०।

^२ वही, रत्न, पृष्ठ ३४।

^३ वही, नीहार, पृष्ठ ३।

मे, नीर भरी दुल की बबली !

स्पंदन में खिर निस्पंद बसा,

चन्दन में ग्राहत बिन्दु हँसा,

तयनों में दीपक से जलते

पलकों में निर्भरिलो मचली ।^१

प्रिय से विमुक्त होने पर इन दुःखभरी अवस्थाओं से प्रभावित हो महादेवीजी, 'विरह का जलजात जीवन'^२ बहार जीवन को विरह का कमल बतला रही हैं और यह बरदान चाहती हैं कि हे प्रिय ! जो दुःख को आत्मीय समझता हो, जो वेदना को पीतल और मुग्नित चन्दन के समान अपने प्राणों से लिपटाये रहता हो तथा जो विषम तूफानों को भी उमग में आलिंगित करता हो और जो जीवन की पराजयों को जय का स्थापित देता हो उसमें बदास्थल की माला के मुक्ताफल मेरे भाँसू ही बने—

प्रिय ! जिसने दुल वाला हो ।

जिन प्राणों से लिपटी हो

पीड़ा सुरभित चन्दन सी,

तूफानों की छाया हो

जिसको प्रिय आलिंगन सी

जिसको जीवन की हार

हों जय के अभिनन्दन सी,

घर हो यह मेरा भाँसू

उसके उर की माला हो ।^३

इन वेदना-भरे गीतों से स्पष्ट चोखित हो रहा है कि महादेवीजी के मन-मानस में कितना बड़ा तूफान है जिसमें वे विदुष्य तो हैं परन्तु प्रिय का स्मारक समझकर बरदान ही मानती हैं । अपना काम तो जलना ही है और वह निरन्तर हो रहा है । प्रिय फिर भी द्रवित नहीं हुआ है अतः उन्होंने निटुर अरूप की अर्चना आरम्भ कर दी है । यह अर्चना बाह्यरूप से नहीं है । उनका लघुतम जीवन ही जिसमें प्रिय का सुन्दर मन्दिर और क्वासें ही अभिनन्दन हैं । अशु ही जिसमें अर्घ्य, रोम ही अक्षत, और वेदना ही चन्दन है तथा स्नेह-भरा मन ही दीपक, सोचन-तारक ही विकसित कमल और स्पन्दन ही जलती धूप है, एवं पलकों का ही जिसमें नर्तन और 'प्रिय-प्रिय' जपते हुए अधरों का ही ताल है—

^१ यामा, साध्यगीत, पृष्ठ २११ ।

^२ वही, नीरजा, पृष्ठ १३० ।

^३ वही, पृष्ठ १५८ ।

क्या पूजा क्या अर्चन रे ?

उस असीम का सुन्दर मन्दिर मेरा सघुत्तम ज़ीयन रे !

मेरी श्वासों बरती रहतीं नित प्रिय का अभिनन्दन रे !

पवरज की धोने उमड़े आते सोचन में जल-बहा रे !

असत पुलकित रोम मधुर मेरी पीडा का चन्दन रे !

स्नेह भरा जलता है भिलमिल मेरा यह बीष-मन रे !

मेरे दृग के तारक में नव जपस का उन्मीलन रे !

धूप बने उड़ते रहते हूँ प्रतिपल मेरे स्पन्दन रे !

प्रिय प्रिय अपते धरत तास देता पलकों का नर्तन रे !^१

इसमें हमें निराश्रय की मानसिक धर्चना का स्पष्ट सन्नेन मिल रहा है जिनमें आप की प्रधानता है। हम महादेवीजी की रचनाओं में विरह में सूफियों के आप और उन्माद तब की अवस्थाओं के चित्र पाते हैं अतः उन्हीं का दिग्दर्शन कराया गया है। उनके जीवन में चिर वेदना से जो तड़पन उत्पन्न हुई है वह सूफियों जैसी ही है, ऐसा हम देख चुके हैं। चिरवेदना ही उन्हें प्रिय है अतः वे मिलन की भूखी नहीं हैं। हाँ, मिलन को चाहती अवस्था है परन्तु मिलने पर भी हर्ष से पूर्व वे प्रिय के पदों को आमुष्मों से ही घोना चाहती हैं—

जो तुम आ जाते एक बार !

कितनी कदरणा कितने सदेश

पथ में दिख जाते बन पराय,

गाता प्राणों का तार-तार

अनुराग भरा उन्माद राग,

आँसू लेते बंद यत्नार !^२

इस उपर्युक्त विवेचन का सार यही है कि सूफीमत का हिन्दी साहित्य पर भक्ति काल के प्रारम्भ से लेकर आज तक देश-कालानुसार न्यूनाधिक किसी न किसी रूप में प्रवाह रहा ही है। इसके अतिरिक्त सूफियों ने जो भी साहित्य रचा, वह स्वयं हिन्दी-साहित्य-कोष का एक अमूल्य भग है। जायसी का पदमावली काव्य तो एक अमर इति ही है। अन्य प्रेमाख्यान काव्य एवं मुक्कक काव्य सदैव हिन्दी-साहित्य के अलंकार रहेंगे और हिन्दू-मुस्लिम-एकता की शिक्षा के साथ विश्व-प्रेम की स्मृति दिलाते रहेंगे।

^१ यामा, नीरजा, पृष्ठ १७७।

^२ वही, नीहार, पृ० ६३।

प्रेमाख्यानक काव्यों में व्यजना के आचार पर जो वस्तु का विवेचन हुआ है वह सूफियों की एक झूठी देन है। इनने बड़े महावाक्या का रहस्यरूप में निर्वहण असाध्य नहीं तो दुस्ताध्य अवश्य है। प्रबन्ध काव्यों का प्रामाणिक रूप में प्रवाह भी इन सूफी काव्यों से बहता है। इनसे पूर्व रामो ग्रन्थ अवश्य से परन्तु वे भाषा एवं भाव की दृष्टि से ऐसे उज्ज्वल नहीं वा सके हैं। स्वयं पृथ्वीराज रासो के अनेक अंशों की प्रामाणिकता में सन्देह है। इन प्रेमाख्यानक काव्यों में रहस्यमयी व्यजना के अतिरिक्त जो प्रवृत्ति-वर्णन, श्रुति-वर्णन, विरह-वर्णन, गलशिक्ष-वर्णन, शकुन्त-वर्णन, युद्ध-वर्णन एवं भोजन वर्णन आदि वर्णन हैं वे स्वयं तो पूर्ण हैं ही साथ ही भावी वक्तव्यों को सदैव ही तत्तद् विषय में पथ प्रदर्शन रहे हैं। इनका बौद्धिभवन, व्यावहारिक, सामाजिक एवं राजनैतिक जीवन पर भी प्रभाव पड़ता है। मानव-मनोविज्ञान का विश्लेषण भी इनमें सुचारु रूप से हुआ है। हिन्दी-साहित्य के अवधी भग की तो ये पूर्ति ही हैं। इनके अतिरिक्त अन्य सूफी मुवनक काव्य भी अपने विषय में उच्च स्थान रखते हैं। इस सूफी काव्य-धारा का प्रवाह जो भविष्यकाल में धरातल पर बहता हुआ ऐतिहासिक के अन्तिम भाग में सरस्वती नदी के प्रवाह की भाँति भृगभ में बिलीन हो गया था, हिन्दी-साहित्य के आधुनिक काल में पुनः प्रस्फुटित हुआ और उसने आधुनिक रहस्यवाद को जन्म दिया जो हिन्दी साहित्य की परम विभूति है। सूफी काव्य के इस श्रेय की ओर से जो हिन्दी, साहित्य को प्राप्त हुआ है, हम अपनी आँखें बंद नहीं कर सकते। इस प्रकार सूफीमत हिन्दी-साहित्य के लिए वरदान ही सिद्ध हुआ है।

अब हम अग्रिम पर्व में तनिक उर्दू पर भी सूफीमत का प्रभाव दिखाना चाहेंगे, क्योंकि प्रारम्भ में उर्दू की कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं थी वरन् इसका मूलरूप हिन्दी था।

सप्तदश पर्व सूफीमत का उर्दू साहित्य पर प्रभाव

५

जिसे 'उर्दू' भाषा कहा जाता है वास्तव में उसकी जननी हिन्दी ही है। यदि फारसी के क्लिष्ट शब्दों को निकालकर हम उसे हिन्दी ही कहें तो अनुचित नहीं। धर्मान्ध एवं फारसी के विद्वान् मुसलमानों को छोड़कर अन्य मुस्लिम जनता द्वारा भी जो भाषा बोली जाती रही है एवं कुछ दिन से जिसे हिन्दुस्तानी भी कहा जाता रहा है वस्तुतः यह हिन्दी ही है। फारसी भी दूर सम्बन्ध से सस्कृत की ही पुत्री है अतः मे तो उर्दू को हिन्दी ही मानना हूँ। इससे परिणामस्वरूप यह भी मेरी धारणा है कि साधारण मुस्लिम जनता से इस प्रकार हिन्दी वा ही पराक्षत प्रचार हुआ है। साथ ही प्रारम्भ में सूफीमत के प्रभाव से उर्दू साहित्य में जो शरीफत का विरोध एवं सरलता दीख पड़ती है उसका प्रभाव गूनापिब रूप में आपकल चला या रहा है और उससे यह ज्ञात होता है कि मानव-हृदय हिन्दू-मुस्लिम रूप में ही नहीं, ससार के किसी भी रूप में विभक्त नहीं है। विद्व एव प्रभु का चिह्न हुआ रूप है और हम सब उसी के भग हैं अतः हम में कोई अन्तर नहीं। इसीलिए हिन्दू, मुस्लिम, ईसाई, बौद्ध, जैन और फारसी आदि नामों ने भेद कर विभिन्न सस्कृतियों एवं भारत और पाकिस्तान जैसी क्षेत्र-सीमाओं की स्थापना बुद्धिमत्ता के काम नहीं कहे जा सकते। धर्मान्धता, सङ्कुचितता, भेद-भाव तथा विभाजन आदि विरोधपूर्ण भावनाओं से पूर्ण अनुप्य मानवीय प्रवृत्ति से हीन ही कहे जाने चाहिए। वास्तव में उन्होंने पैगम्बरों, अवतारों एवं सच्चे धर्मगुरुओं की शिक्षाओं को समझा ही नहीं। मुसलमानों ने जिस शरीफत की दुहाई देकर सस्कृति की विभिन्नता पर देश का विभाजन कराया हम उसे उर्दू में कहाँ पाने दें ? आज के क्षतिग्रस्त धर्मान्ध मुसलमानों को छोड़कर दोष उर्दू साहित्यकारों की बाणी में हम विद्व प्रेम की ही झलक देखते हैं अतः इस पर्व में हम यह बताने का प्रयत्न करेंगे कि उर्दू वा मूल हिन्दी ही है तथा उसका वास्तविक रूप हिन्दी में पृथक् नहीं लिया जा सकता एवं उससे साहित्य में सूफीमत के प्रभाव से शरीफत के विरुद्ध समता और एक्यता के आधार पर विद्व-प्रेम की जो गिना दो गई है वही सत्य ॥ और उसी का ग्रहण मानव-जीवन की सफलता का लक्षण है।

उर्दू भाषा की उत्पत्ति—भाषाओं की संज्ञा देश या जाति के नाम पर हुमा करती है परन्तु इससे विरुद्ध जिन भाषाओं की संज्ञा दो जातियों के सम्पर्क और सहवास से हुमा करती है, वह बृद्ध भिन्न ही होती है। उर्दू की भी यही अवस्था है।

भारत में मुसलमानों के आ जाने पर हिन्दुओं से जब उनका सम्पर्क हुआ तो 'खड़ी बोली' के पूर्ण रूप के सम्पर्क से उर्दू का अंगुर जमा और मुसलमानों के सैनिक पडावों, बाजारों एवं आवासों में इसी सम्पर्क के परिणामस्वरूप भाषाओं के सम्मिश्रण से वह पल्लवित हुआ। मुसलमानों के आगमन से लेकर शताब्दियों पर्यन्त हिन्दू और मुसलमानों में संपर्क रहने एवं फारसी के कठिन होने के कारण हिन्दुओं ने उसे बहुत पीछे सीखा परन्तु मुसलमानों ने इससे बहुत पूर्व हिन्दी का बोलना सीख लिया था। इस हिन्दी का वास्तविक व्यावहारिक रूप वह था जो दिल्ली और मेरठ के आस-पास बोला जाता था। आज भी उसका यथार्थतः प्राचीन रूप एक मुसलमान द्वारा ही प्रयुक्त होता है।

इसका प्रारम्भिक रूप ग्यारहवीं शताब्दी से व्यवहार में आने लगा था। इसी में जब फारसी के शब्दों का प्रयोग होने लगा तो यह उर्दू कहलाई। हिन्दी का यही व्यावहारिक रूप लगभग पाँच शताब्दियों तक प्रयोग में आता रहा परन्तु इसने साहित्यिक रूप तभी धारण किया जब दक्षिण में पहुँचा और गोलकुंडा एवं बीजापुर के नरेशों से संरक्षण पाया।

पठान बादशाहों ने दिल्ली को राजधानी बनाकर यही को भाषा को अपनाया था। यही नहीं उनके अधिकांश सिनको पर हिन्दी लिपि में ही नाम दिये जाते थे। धीरे-धीरे सम्पर्क की व्यापकता के साथ-साथ इस सम्मिलित व्यावहारिक भाषा का क्षेत्र भी बढ़ता गया। हिन्दी साहित्य के इतिहास पर दृष्टि डालने से ज्ञात होता है कि चन्द, कबीर, सूर एवं तुलसी आदि सभी हिन्दू कवियों ने अनेक फारसी शब्दों को तत्सम या उद्भव रूप में ग्रहण किया था तथा इसी प्रकार खुमरो, जायसी एवं रसखान आदि ने हिन्दी को ही अपनी रचनाओं आदि का माध्यम बनाया था। इससे ज्ञात होता है कि उस समय उर्दू का व्यावहारिक रूप सर्वग्राह्य था।

धीरे-धीरे फारसी के शब्दों की भरमार होती गई और उसी के कुछ नियम भी बतें जाने लगे तब वही व्यावहारिक भाषा उर्दू कहलाई। यदि फारसी के शब्दों को निकाल दिया जाय तो उर्दू और हिन्दी में कोई अन्तर नहीं रह जाता। फारसी के शब्दों का बाहुल्य भी इसके साहित्यिक क्षेत्र में उतरने पर ही हुआ और तभी से यह एक भिन्न भाषा बन गई। खुसरो आदि ने जिस व्यावहारिक भाषा का प्रयोग किया है वह उर्दू नहीं कही जा सकती, क्योंकि छन्द और व्याकरणशास्त्र के अनुसार यह हिन्दी ही है। लगभग पाँच शताब्दियों तक व्यवहार में आने पर जब सत्रहवीं शताब्दी के मध्य से गोलकुंडा के बादशाह मुहम्मद कुली कुतुबशाह ने फारसी छन्दशास्त्र के अनुसार हिन्दी में काव्य-निर्माण किया तभी से उर्दू का साहित्यिक काल प्रारम्भ होता है।

उर्दू का क्षेत्र—हिन्दी की भाँति बंगाली, गुजराती, राजस्थानी एवं पंजाबी आदि भाषाओं में भी अनेक फारसी शब्दों का प्रयोग हुआ परन्तु वे उर्दू नहीं कही जा सकती।

उर्दू किसी विशेष स्थान की भाषा नहीं है प्रयुक्त जहाँ हिन्दी बोली जाती है तथा जहाँ मुसलमान रहते हैं वही और उन ही स्थान की यह भाषा बोली जा सकती है अतः इसका कोई अविच्छिन्न व्यापक क्षेत्र भी नहीं। हिन्दी का व्यवहार उत्तर में हिमालय से नीचे विन्ध्याचल से ऊपर सिन्ध नदी से बिहार तक होता रहा है। अतः उर्दू को भी हम इसी प्रदेश की भाषा कह सकते हैं और वह भी हिन्दी के समान व्यापक रूप में नहीं।

इसके विविध नाम—हिन्दू और मुसलमानों की पारस्परिक जिस व्यावहारिक भाषा का नाम उर्दू पड़ा उसका हमें विविध नाम दीप्त पड़ते हैं, यथा रेन्ना, हिन्दवी, दक्खिनी और हिन्दुस्तानी। तुर्की भाषा में पडावा के वाजार को उर्दू कहते हैं। संनिक् पडावों में हिन्दू-मुस्लिम सम्पर्क से ही इस भाषा की उत्पत्ति हुई अतः इसका नाम उर्दू पड़ा। उर्दू शब्द तुर्की होने के कारण प्राचीन अवस्था है परन्तु इसका भाषा के अर्थ में प्रयोग अठारहवीं शताब्दी से ही हुआ। मार हुसैन और मोर तकी 'मोर' ने इसका नाम रेन्ना या हिन्दवी लिखा है। रेन्ना का अर्थ मिली-जुली है और यह व्यावहारिक भाषा मिली-जुली तो थी ही। हिन्दवी शब्द हिन्दी का ही रूपान्तर है, जिसका अर्थ हिन्द के रहने वालों की भाषा है। अनाउरीन की सेवा के साथ दक्षिण में प्रवेश पाने पर कानान्तर में वही साहित्यिक रूप धारण करने के कारण इसी का नाम दक्खिनी हुआ। हिन्दुस्तानी या हिंदोस्तानी शब्द का प्रयोग प्राचीन नहीं है परन्तु वह हुआ इसी व्यावहारिक भाषा के लिए ही था।

इसका साहित्यिक प्रयोग—उर्दू का साहित्यिक प्रारम्भ दक्षिण में गोलकुटा एवं बीजापुर के नरेशों के सरापण में हुआ था। वे स्वयं अच्छे कवि थे। शनैः शनैः फारसी के ही छन्द, नियम तथा विचारों ने इस पर अपना चिह्न लगा दिया और व्यावहारिक भाषा साहित्यिक क्षेत्र में उगल पड़ी। प्रारम्भ में फारसी शब्दों का प्रयोग हुआ अवश्य परन्तु यह भाषा का रूप हिन्दी के ही अधिक समीप है। उर्दू का बढोरनम रूप तो अफ़ग़ान की राजनैतिक शक्त का ही परिणाम था जो उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम अनुषंग ही प्रारम्भ हुआ समझना चाहिए और जिसकी परवाज़ा योगवीं शताब्दी में ही हुई। दक्षिण के शाही राजशाह का आश्रय में उर्दू की उत्पत्ति तो हुई परन्तु जब औरंगज़ेब ने इन राज्यों को नष्ट कर दिया तो साहित्य-क्षेत्र भी नष्ट हो गये। तत्पश्चात् बनी ने दिल्ली कायर उर्दू का प्रचार किया। यह समय मुहम्मद शाह का था त्रिम में फारसी अदालतों भाषा ज्ञान हूए और हिन्दी के व्यावहारिक रूप का अछूता मान था। नारिदरगाह एवं अहमदशाह अल्लोरी के आक्रमणों से जब दिल्ली पद-स्थित हो गई तो उर्दू के और एक मोटा जैा महाकवि नगनऊ के नयाबी दरबार में बने गये। यही है उर्दू की उत्पत्ति का समय प्रारम्भ होता है परन्तु सन् १८५६ ई० में

तुम्हारे लोग कहने हैं बमर हैं ।
 कहाँ हैं, किस तरह की हैं, किधर हैं ?

—भावक

आज तो 'नाजी' सज्जन से कर तू अपना अजें हाल ।
 मरने जीने का न कर बखाना होनी हो सो हो ॥

—नाजी

दिल मेरा लेंके दुवधा में पड़े हो जो इत भाँत ।
 क्या सज्जन इसका कोई जग में खरीदार नहीं ॥

—यकरग

इस प्रकार हम देखते हैं कि प्रारम्भ के उर्दू साहित्य में तथा आगे भी हिन्दीपन व्याप्त हो रहा है । मुहम्मद बुत्ती बुतुवशाह, शाह अली मुहम्मद जीव तथा काजी मुहम्मद बहरी की भाषा तो हिन्दी ही है जिसे दक्षिण में दक्खिनी कहा जाता था ।

सूफीमन का प्रभाव—उर्दू की उत्पत्ति से उसके विकास तक का काल मुस्लिम शासन-काल ही है । पहले कहा जा चुका है कि यह समय प्रारम्भ में समर्थपूर्ण और पुनः हिन्दुओं के लिए सबटपूर्ण रहा परन्तु मुसलमानों के यहाँ स्थायी रूप से जम जाँ पर परस्पर सहयोग और समन्वय की भावना अनिवार्य थी । इसी के परिणामस्वरूप कबीर, नानक आदि अनेक सन्त हुए जिन्होंने दोनों जातियों की कृपणताओं और बाह्य-दम्बरों का विरोध करते हुए दोनों को अविच्छेद मार्ग पर चलने का उपदेश दिया । जनता तथा दासकों ने इसका महत्त्व समझा । हिन्दी की ही व्यवहार भाषा रखा गया तथा अनेक बुद्धिमान् उनसे अनुप्राय्य हो गये । इनके प्रतिरिक्त सूफी सन्त भी अपने प्रेम-धर्म का प्रचार कर रहे थे । उनके मत पर भारतीय प्रभाव अत्यधिक मात्रा में पड़ चुका था । समय के अनुसार उन्होंने भी अपने को इसी सचि में डाल लिया और हिन्दी द्वारा ही जनता को प्रेम का महान् सन्देश दिया । जायसी आदि की प्रेम-कहानियाँ हिन्दी की अमर कृतियाँ हैं । जायसी आदि सूफी कवियों से पूर्व में लोग व्यावहारिक भाषा ही में अपने मत का प्रचार करते थे । यह व्यावहारिक भाषा दक्षिण में जब साहित्यिक रूप धारण कर उर्दू बनी तब भी सूफी प्रभाव से हम इसे मोतमोत ही पाते हैं । उर्दू का साहित्यिक प्रारम्भ कविता से ही हुआ है और उसके प्रारम्भिक सभी कवि प्रायः सूफी ही हुए हैं ।

उर्दू साहित्य के इतिहास का अध्ययन हमें बताता है कि उर्दू के प्रारम्भिक कवि मुहम्मद बुत्ती बुतुवशाह, शाह अली मुहम्मद जीव एवं काजी मुहम्मद बहरी आदि सूफी ही थे । उन्होंने फारसी कवियों का ही अनुकरण किया । उर्दू के यथायं में प्रथम कवि बली भी एक बट्टर सूफी थे । उन्होंने सूफी धर्म की दीक्षा फारसी के कवि शाह

सादुल्ला गुलशन से ली थी तथा उन्हीं के बहने से उन्होंने फारसी के ढंग पर दीवान लिखा था। चली के दक्षिण से दिल्ली चले आने पर अनेक कवि, सत्ता में आए जिनमें से अधिकांश सूफी ही थे। आजूँ और भावरू दोनों शेख मुहम्मद गौस के तथा कवि मजमून शेख फरीदुद्दीन शकरगज के वंशज थे। मजहर तो एक सूफी फकीर ही हो गये थे। ये नवशवदी सम्प्रदाय के अनुयायी थे तथा इनके शिष्यों में हिन्दू और मुसलमान दोनों ही थे। सौदा और मोर की रचनाओं में भी हम सूफीमत की झलक पाते हैं। दर्द तो नवशवदी सम्प्रदाय के अनुयायी ही थे और ३६ वर्ष की अवस्था में मुरशिद हो गये थे। सहस्रो ही व्यक्ति इनके मुरीद थे। ये सूफीमत के विद्वान् थे अतः इनकी रचनाओं में हम विचार-गाम्भीर्य एवं ईश्वरीय प्रेम का पूर्ण दर्शन पाते हैं। सोज कवि भी सूफीमत के प्रभाव से दरवेश हो गये थे। जीक और गालिब की अधिकांश रचनाएँ भी सूफी विचारधारा से ओतप्रोत हैं।

दिल्ली के अतिरिक्त लखनऊ के कवि घातिश आदि भी सूफी प्रभाव से वंचित न थे। नजीर अकबराबादी प्रारम्भ में सासारिक प्रेम के ही दास थे परन्तु पश्चात् चेतने पर सूफी हो गये थे और वास्तविक प्रेम में लीन रहने लगे थे। इनकी रचनाओं में हिन्दू-मुस्लिम द्वेष का नाम तक नहीं है। रामपुर के कवियों में अमोर मीनाई भी सूफीमत के समर्थक और पीर बन गये थे। उनकी कविता में हम सूफीमत का पर्याप्त रंग देखते हैं। हैदराबादी कवियों में ख्याति प्राप्त कवि राजा गिरधारी प्रसाद 'बाकौ' तथा महाराजा कृष्णप्रसाद 'शाद' की रचनाओं में भी सूफी विचारधारा अधिक मात्रा में मिलती है। आधुनिक काल में भी हम अनेक विषयों व साय सूफी भावना को यशस्वतः व्याख्यात हुआ पाते हैं। बीसवीं सदी के प्रारम्भ के पश्चात् अकबर की कविता में सूफी-प्रभाव अधिक दीख पड़ता है। ये हिन्दू-मुस्लिम एकता के पक्षपाती थे और अद्वैत के मानने वाले थे।

इसमें हमें ज्ञात होता है कि उर्दू के प्रायः सभी सम्मान्य कवि तथा कतिपय अन्य भी सूफी थे अथवा सूफीमत से प्रभावित थे। उनकी कविता में यह प्रभाव साफ दीख पड़ता है। उर्दू कविता में इश्क (प्रेम) का अत्यन्त साम्राज्य है परन्तु पूर्णतः हम यह नहीं कह सकते कि सासारिक प्रेम की प्रचुरता सूफीमत के प्रभाव का दुष्परिणाम थी। इसके विपरीत यह अवश्य कहा जा सकता है कि उसमें से यदि सूफीमत को निकाल दिया जाय तो अधिकांश कविता वासनामय प्रेम अथवा मिथ्या प्रशंसा की रागिनी ही रह जायगी। वास्तव में उर्दू कविता यही सुन्दर बन पड़ी है जहाँ सूफीमत ने भरना रंग चढ़ा दिया है। उसी अंश में ईश्वरीय सौन्दर्य की जैसी झलक, विद्व-प्रेम का जैसा प्रकाशन, अद्वैत की जैसी व्याख्या और शरीरगत का जैसा विरोध हुआ है वह अनुवर्णीय है। यही सत्य है और अकाल धर्म या मजहब की मरुचिन्तित श्रृंखलाओं

को तोड़कर मनुष्य को उपदिष्ट करता है कि बाह्याङ्गम्वर मानव-जीवन के भूषण नहीं दूषण हैं। उर्दू कविता को यदि ध्यान में टटोला जाय तो शरीरगत की दूषित रज हाथ भी न आयगी। यह पहले प्रमाणित किया जा चुका है कि सूफीमत का उद्भाव ही बाह्याङ्गम्वरों के विरोधस्वरूप और नैसर्गिक चाहना के परिणामस्वरूप हुआ था। वही भावना भारत में भी रही तथा उर्दू कविता भी उससे वंचित नहीं है। उदाहरणतः कवियों की निम्न पक्तियों से यह सिद्ध किया जाता है कि धर्मान्व मुसलमान जिस शरीरगत की दुहाई देते हैं वह शरीरगत उर्दू कविता में नहीं है। कुरान इस्लामी धर्म-पुस्तक हो परन्तु वहाँ तो हमें प्रकृति का वण-वण ही धर्म-पुस्तक दीख पड़ता है।

मुहम्मद कुली क़ुतुबशाह को उर्दू के प्रारम्भिक कवियों में वे प्रथम माना जाता है। वे इस्लाम और इस्लामेतर रीतियों में कोई अन्तर नहीं मानते। उनका कथन है कि हिन्दू और मुसलमान ही क्या, मनुष्यमात्र के कार्य-अभ्यास में ईश्वरीय प्रेम ही मूल कारण है—

बुफर रीत क्या और इस्लाम रीत, हर एक रीत में इशक का राज है।

इसीलिए सूफी किसी धर्म को घुरा नहीं मानते। सभी भिन्न-भिन्न साधनों से एक ही ओर यात्रा कर रहे हैं। सधार में कोई ऐसा स्थान या जाति नहीं है जिस पर सूफीमत ने प्रभाव न डाला हो क्योंकि सूफी शब्द की उत्पत्ति किसी निश्चिन् बाल में गम्बन्ध रख सकती है परन्तु सूफीमत में जो भावना अन्तर्निहित है वह सार्वबालिक और सार्वभौमिक है। भुक्ति के इच्छुक भी उसी जगदीश्वर से मिलना चाहते हैं, अद्वैत के मानने वाले भी उसी ब्रह्म में एकाकार होना चाहते हैं, अग्नि-गुर्पादि के भक्त भी उनमें उसी परम धर्म का पना पाने हे तथा प्रकृति के उपासन भी विभिन्न भूतों में महाशक्ति के नाम से उगी की शक्ति और वण-वण में उगी का मौन्दर्य देखते हैं। यही नहीं मास्तिफ भी किसी अज्ञात परम शक्ति से अवगत होता ही है और सबट में भवन की भाँति सहारा तपता ही है। जब ऐसा है तो भिन्नता कहाँ? हिन्दू, मुसलमान ईसाई आदि का भेद ही कहाँ? यदि ऐसा कहा जाय कि सधार के सभी गन्त, धर्म-गुरु एक देवदूत सूफी ही थे तो अनुचित न होगा क्योंकि उन्होंने सधार से विरक्त होकर वास्तविक प्रेम द्वारा अपने मूल को ही खोजने का तो प्रयत्न किया था। वास्तव में हम सब उसी एक शक्ति के अंग हैं अतः साधन भिन्न होते हुए भी लक्ष्य एक ही है। कुली क़ुतुबशाह ने भी यही कहा है कि नदियाँ महगो हैं परन्तु समुद्र एक ही इसी प्रकार करोड़ों जानों में मात्र एक ही है—

समदूर है यह और नदियाँ हैं तो हजारों।

जानाँ तो करोड़ हैं वे देख रतन हैं ॥

यहाँ एक बड़ी मशहूर हास्य, बड़ी संसद होकर तथा बड़ी गोरी और बड़ी

फरहाद होकर श्रीडा कर रहा है। ग्राह अती मुहम्मद जीव सर्वत्र उमी को देसते हैं—
कहीं सो मजनु हो बरेलावे, वहाँ सो संता हुए बिलावे।

वहाँ सो सरो शाह कहावे, वहाँ सो शीरों होकर भावे ॥

जब सम्पूर्ण जगत् उसी का प्रदर्शन है तब भेद कैसा ? मन्दिर मस्जिद में वही एक रस रहा है। मीर दद ने इसी बात को इस प्रकार कहा है—

मदरसा या देर या या काबा या या भुतखाना या।

हम सभी महसा ये या इक तू ही साहबखाना या ॥

शाह भी देरोकावे में सर्वत्र उसी का प्रवास देगते हैं। उसके प्रतिरिक्त और कुछ नहीं है—

तेरे नूर का जलवा है देरो कावे में।

यस एक तू है, नहीं और दूसरा कोई ॥

सभी शैख और ग्राहण उमी की छत्र-छाया में रहते हैं। शैख का खुदा और ग्राहण का ईश्वर कोई भिन्न नहीं है। चांदी-दात्री या अन्य बेप-भूपा से उसे कोई प्रयोजन नहीं। वह तो प्रवास के समान सर्वत्र फैला हुआ है अतः सृष्टि का वण-कण उसी से प्रनाशित है। मीर दद ने इसी भाव को निम्न पक्तियों में स्पष्ट कहा है—

यसते हैं तेरे साया में सब शैख और ग्रहमन।

आधाद तुभी से तो है घर देरो हरम का ॥

वह ईश्वर सातवें आसमान पर यही शासनाधीश की भाँति विराजमान नहीं है। परन्तु मन्दिर, मसजिद एव काबा और काशी में सर्वत्र होते हुए भी उसके लिए कहीं भटकते हुए फिरना सूफियों को मान्य नहीं। उसे दूँदो कहीं परन्तु मिलेगा हृदय में ही। दद भी यही कहत है—

शैख काबा होके पहुँचा हम क्रिश्ते बिल में हो।

ददें मंजिल एक थी टुक राह का ही फेर या ॥

मीर तकी 'मीर' न भी इसी बात को कुछ फेर के साथ इस प्रकार लिखा है कि मैं अपने को पहचानने पर खुदा को पहचान सना। इससे पूर्व तो वास्तव में उससे बहुत दूर था—

पहुँचा जो आपको तो मैं पहुँचा खुदा के तई।

मालूम अब हुआ कि बहुत मैं भी दूर था ॥

वे तो अपने दिलवर का पता कावे में न पाकर दिल में ही पाते हैं—

शुक्र कावे में कत्तीसा में भटकते न फिरे।

अपने दिलवर का पता हमने लगाया दिल में ॥

अगर भी मसजिद और मन्दिर में सिर पटक-पटक कर रह गये परन्तु उन्होंने

जो प्रकाश और वैनव हृदय में पाया उस वही न पा सके—

न देखा वो वहीं जलया जो देता खानाए दिल में ।

• बहुत भसजिद में सर मारा बहुत-सा दुँदा बुनसाना ॥

सूफियों के अनुसार सत्तार में बिखरा हुआ मौन्दर्ब उसी ईश्वर का है अतः किसी भी मन्दिर या भसजिद से बढ़कर वह स्थान है जिसने मौन्दर्ब-दर्शन से हमें अपने स्रोत की स्मृति हो धाती है । कवि भयवर ने इसी बात को नाबे मे इगलिस्तान को सुन्दर बताकर उपहासपूर्ण शब्दों द्वारा निम्न पक्तियों में कितनी सुन्दरता में कहा है—

तिघारें शेर बाबे को हम इगलिस्तान देखेंगे ।

यह देखें घर खुदा का हम खुदा की शान देखेंगे ॥

उर्दू के चार स्तम्भों में एक प्रसिद्ध कवि सोदा ने भी मुसलमान और अन्य जातियों का भेद न देखते हुए शेर को सम्बोधित कर स्पष्ट ही कहा है—

जिस की मिल्त में गिनुं आपकी यतला ऐं शेर ।

तू कहे गवर मुझे गवर मुसलमां मुन्धरो ॥

इस प्रकार जहाँ हम शरीफत के विरुद्ध एक ईश्वरीय सत्ता के कारण उर्दू कविता में मन्दिर-भसजिद एवं हिन्दू मुसलमान का कोई भेद नहीं देखते तथा सबको समान पाने हैं वहाँ याह्याअम्बरो का भी विरोध रखते हैं । नीचे कुछ प्रसिद्ध कवियों के पद्य दिए जाते हैं जिनमें सात होना है कि वे अनेऊ और माला को समान रूप से कोई महत्त्व नहीं देते—

गर हुमा है तालिब आजाबगी, वन्दा मत हो सजा ओ-जानार का ।

—बनी

भाफत है ईद सजा-ओ-जानार जां की, तारे हुयान में नहीं गुलियां पसन्द ।

—सबा

देखना ईद ए ताल्लुक में न आना आजाब । दाम घाते है नजर सजा ओ-जानार मुझे ॥

—आबाद

इन प्रमाणों से हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि उर्दू कविता में शरीफत का स्पष्ट उल्लेख है । अब हम इसमें सूफीमत के कुछ सिद्धान्तों को खोजना चाहते हैं । सर्वप्रथम ईश्वर और विश्व पर ही विचार करते हैं । पहले यह आये है कि सूफी लोग सृष्टि को ईश्वर के ही मौन्दर्ब का प्रदर्शन मानते हैं । उसी ने सप्ताह के विविध नाम और रूपों में अपने को ही प्रदर्शित किया हुआ है । हम सब उसी प्रकाश-युग की किरणें हैं । मुहम्मद बुनी कुतुबशाह का कहना है कि अमिल विश्व उसी की उजोति से दीप्त हो रहा है अतः काइ भी पदार्थ ऐसा नहीं जो उसके प्रकाश से विहीन हो—

सम्पूरन हं तुम जोत सों सब जगत ।

नहीं खातो हं नूर ये कोई शै ॥

भला ऐसा धीन सा स्थान है जहाँ वह नहीं । वह सर्वत्र है—

किस ठार में बसता नहीं सब ठार है भरपूर ।

‘मै’ और ‘तू’ कोई भिन्न भिन्न नहीं है । ससार के विविध प्राणी नामरूपों-
पाथि भेद से अपने को भिन्न समझते हैं परन्तु वास्तव में वे एक ही हैं । बाजी मुहम्मद
वहरी कहते हैं कि कण-कण में उसी का रूप भरा हुआ है । वह एव है और सब उसी
के रंग हैं—

ऐ रूप तेरा रती रती हूँ, परवत परवत पती-पती हूँ ।

तू एक तू समान रंग तेरा ।

वलो भी दूसरे शब्दों में यही कह रहे हैं—

हर जगत् ए धालम में खुरशीद हुकीली ।

सौदा समझते हुए कहते हैं कि भला देख तो विश्व के पदार्थों में प्रकाश
किसका है—

हर एक शै में समझ तू जहर किसका है ?

दरर में रोशनी शोला में नूर किसका है ?

इसका उत्तर वे एक स्थान पर स्वयं इस प्रकार देते हैं—

जसबा हर एक जगह में है आफताय का ।

ईश्वर एक महान् सूर्य है । उसी का प्रकाश कण-कण में भरा हुआ है । दद को
भी नली भाति इधर उधर देखने पर उसके अतिरिक्त और कोई दृष्टिगोचर न हुआ—

जग में आकर इधर-उधर देखा ।

तू ही आया नजर जिधर देखा ॥

अफर, और तकी ‘और’ और गालिब भी भिन्न भिन्न शब्दों से सर्वत्र उसी के
प्रकाश वैभव का प्रतिपादन करते हैं—

गुल में क्या शोला में क्या भाह में क्या महर में क्या ।

सब में है नूर वही नूर-ए जमाल और नहीं ॥

—अफर

जलया हूँ उसी का सब गुलशन में जमाने के ।

गुल फूल को हूँ उसने दीवाना बना रखा ॥

—और तकी ‘और’

हैं सजल्सी तेरी सामाने बज्रूद ।

जर्ग में पर तू ए खुरशीद नहीं ॥

और अनीस ने ईश्वर को मन्त्रोद्धित कर इनी बान को बितने सुन्दर डंग से कहा है कि उपवन में नेरी ही खोज होनी है, बुनबुन की बाणी में तेरा ही गान होता है और प्रत्येक पुष्प में सोरभ भी नेरा हो है। अधिक बना बढ़ना, प्रत्येक वस्तु में तेरा ही वैभव व्याप्त हुआ पड़ा है—

गुलदान में सदा को जूझतू तेरी हूँ
बलबल की जवा पे गुप्तगू तेरी हूँ ।
हर रंग में जलवा हूँ तेरी कुदरत का
जिस फूल को मूँछता हूँ बू तेरी हूँ ॥

इस प्रकार उर्दू के प्रायः सभी प्रसिद्ध कवि ईश्वर और विश्व के स्वरूप का प्रतिपादन मूफी ढंग पर ही करते हैं। जो शरीरगत के मार्ग से भिन्न है। विद्वत् कोई ईश्वर ने पृथक् बस्तु नहीं है जिन प्रकार सहरे समुद्र से और किरणें सूर्य से। मूफीमत के अनुसार सब कुछ उसी का प्रदर्शन होते हुए भी मनुष्य को उसका प्रतिरूप माना गया है। मोरदद ने कहा है कि उसका प्रकाश-वैभव तो सर्वत्र ही व्याप्त हो रहा है परन्तु उस जंघा से मनुष्य ही है—

जलवा तो हर एक तरह का हर जगह में देखा ।
जो कुछ कि मुना तुम में खो इसान में देखा ॥

मनुष्य ईश्वर का प्रतिरूप है इसीलिए वह कभी-कभी हृदय में उससे मिलने की सोचा करता है। यही चाहना प्रेम का रूप धारण कर लेती है और प्रवल होकर मनुष्य की प्रेमी बना देती है। फिर वह उसकी आरचना है और प्रेम-मार्ग पर धमर हो जाता है। मिनन से पूर्व उसकी विवशता बढ़ती ही रहती है और प्रेम पक्का रहता है। मूफीमत के अनुसार नर-प्रेम की पकाना ही जीवन का लक्ष्य है। उर्दू कविता में भी इन वास्तविक प्रेम का बड़ा विवेकन हुआ है। कृतुवशाह ने प्रेम-हीन पुरुष को क्रूर कहा है—

महीं इश्क जिस को बड़ा क्रूर है ।

इसीलिए वे 'तुम बिना रह्या न जाव' कहकर प्रेमाधिक्य में अपनी विरह-विवशता को ही प्रकट करने हैं और सारी से एक प्यासा प्रेमानव पिलाने के लिए कहते हैं क्योंकि उसी के पीने में मत्ता होता है तथा प्रियतम को सावर मिलाने के लिए प्रार्थना करते हैं क्योंकि उसके मिलने पर ही उन्हें चैन मिलेगा—

साकी प्यासा मुझ पिता प्यासा पीने होना बला ।

उस पीठ को तू लाकर मिना जिन पीठ में मुझ आराम है ॥

सौदा भी अपने को प्रेम में पागल बताने हुए प्रियतम को शमा और अपने का परवाना बतलाने हैं—

इश्क की खतबत से आगे में तेरा बीवाना था ।

सग में आतिश थी जब तू शमा में परवाना था ॥

यह प्रेम का पागलपन ईश्वर के अतिरिक्त अन्य वस्तुओं से विरक्ति पैदा कर देता है । भीर तकी 'भीर' ने इसी पागलपन में इस विश्व को स्वप्नमात्र ही देखा था—

मस्तो में शराब बे जो देखा, आलम यह तमाम छयाव निकला ।

आतिश ने लिखा है कि ये प्रेम में इतने लीन थे कि उन्हें इधर-उधर का तनिक भी ध्यान न था—

तरीके इश्क में बीवाना बार फिरता हूँ ।

राबर गढ़े की नहीं हूँ कुँघा नहीं भालूम ॥

इस प्रेम के मार्ग पर जो चल पड़ता है, उसे कोई ग़ल्ट नहीं दीख पड़ता । उसके लिए सुली भी शय्या हो जाती है । जीवन का धम उसे भार प्रतीत नहीं होता । वह तो सिर के बल भी चलने के लिए उद्यत रहता है—

ठहरे न फिर जो राह में तेरे निकल चले ।

शल हो गये जो पाँव तो हम सर के बल चले ॥

—आतिश

सच्चा प्रेमी अपने प्रियतम के अतिरिक्त कुछ नहीं देखता भक्त, उसे इस्लाम और ग़ुफ़ कुछ भी दीख नहीं पड़ता । उसे न मन्दिर से प्रयोजन है, न मस्जिद से । उसे केवल उसी से प्रयोजन है जिसने उसे पागल बना दिया है—

जिसको कहते हैं नहीं में जानता इस्लाम व कुफ़ ।

दूर हो या काबा मतलब मुझको तेरे दर है ॥

—भीर तकी 'भीर'

आतिश का कहना है कि जब मनुष्य प्रेम से पागल हो जाता है तब किसी मत-मतांतर का अनुयायी नहीं रहता । रहे कहीं से वह तो प्रेम में इतना मग्न है कि अथ बुद्धि भी उसका साथ नहीं देती—

कंद मजहब की गिरफ्तारी से छूट जाता है ।

हो न बीवाना तू है अबल से इसान खाली ॥

वली भी यही कहते हैं कि जब से वह प्रीतम दिखलाई दिया है तब से प्रेमान्ध ने बुद्धि को भी जलाकर भस्म कर दिया है—

यो सनम जब से बसा बीवए हंरा में आ ।

आतिश इश्क पड़ी अबल के सामान में आ ॥

जब प्रेम बुद्धि को नष्ट कर देता है तब प्रेमी अपने को भी भूल जाता है और वास्तविकता का परिचय प्राप्त होता है । फिर उसे अपने और ईश्वर के मध्य

कोई भेद प्रतीत नहीं होता । वह ममन्ता है कि वही प्रेमी है और वही प्रियतम । सोदा भी अपने को ही धारिण और मातृक समझने से—

मे धारिण अपना और मातृक अपना धाप हूँ प्यारे ।

दरं भी निम्न पक्ति में यही कह रहे हैं—

मातृक है तू ही तू ही धारिण ।

और भी दूसरे गद्यों में इसी भाव को प्रकाशित करते हैं—

अपने ह्यात ही में गुजरती हूँ अपनी उमर ।

इस प्रकार उर्दू में प्रेम-भावों में अद्वैत का बड़ा सुन्दर प्रतिपादन हुआ है । सूफीमत में इस प्रेम-साधना में प्रेमी के हृदय का बड़ा महत्व है । हृदय ही प्रियतम-का मन्दिर है । खोजने पर वह वही मिला है । सूफियों ने हृदय को मास-पिंड न मानकर चेतन धर्मित ही माना है । यदि यह कहा जाय कि आत्मा और हृदय में केवल नाममात्र का ही अन्तर है तो अनुपपन्न न होगा । हृदय में ही प्रतिबिम्ब पड़ता है । प्रायः इस पर पाप-भक्त का आश्रय रहा जाता है इसलिए ईश्वरीय प्रकाश का अनुभव भी नहीं के तुल्य होता है परन्तु जब यह दर्पण की भाँति निर्मल हो जाता है तो इसमें सत्स्वरूप प्रतिबिम्बित होने लगता है और ईश्वरीय प्रकाश हो जाता है । वस, यही आमानुभूति है, प्रिय की प्राप्ति है अथवा महामिलन है । और दरं ने कहा है कि यदि हृदय स्वच्छ हो तो उसमें ही नहीं, विद्व में चगुदिक उसी का सौन्दर्य दीप्त पड़ता है—

ऐ दरं कर टिक दिल को आहवाए साक़ तू ।

फिर हर तरफ़ मजारा हुस्ने जमान कर ॥

हृदय की पवित्रता के निमित्त ससार ने मुख मोटना आवश्यक है, इसीलिए सूफी प्रेम-साधना के लिए अपने प्रियतम के बिरह में सब कुछ त्याग देते हैं । भूल-भ्यास भी उनकी शमी हो जाती है । कभी-कभी तो उन्हें अपने तन की भी सुष नहीं रहती । ससार का तो क्या जब तक अपने शरीर तक का ध्यान रहता है प्रेम-साधना नहीं हो सकती । धारिण भी यही कहते हैं कि ससार में लीन होकर मुरीदी पाना असम्भव है—

सलब दुनिया को करके जन मुरीदी हो नहीं सक्ती ।

ससार से मुख मोटना धन, पुत्र, कन्यादि सभी से मुख मोड़ना होता है । इधर-उधर ईश्वर की खोज में भटकना व्यर्थ है । पूना-स्थानों या तीर्थों में सिर मारना अपने को नष्ट करना है । वह तो हृदय में ही है अतः वही उसे खोजना चाहिए—

कावा ओ दर में ना फट्ती से फिरता हूँ सराब ।

दूर समझा हूँ जिसे वह करीब इमान से ॥

—धारिण

प्रेमी को ससार-त्याग ने भी संताप नहीं मिलता । वह अपने प्रियतम की

स्मृति और जाप में अपने को भी भूल जाता है क्योंकि वह जानता है—

खुदो अगर मिटाए खुदा नहीं मिलता ।

तब उसने अपने को भुलाया नहीं है वह लीन कैसे हो सकता है ? यहाँ पर खुदी से तात्पर्य अपनी पृथक् सत्ता को भुला देने से है । जब प्रेमी को अपनी पृथक् सत्ता का ही भान नहीं होता तब उसे पूर्णतः लीन समझना चाहिए । इसी को सूफी फना की अवस्था कहते हैं । इसी तल्लीनता की अवस्था को बली ने किस सुन्दरता से कहा है—

धमन में बहर के हरगिज नहीं हुआ मालूम ।

कि कब है फसल रबी और कहाँ है फसल खिजाँ ॥

मीर भी बेखुदी से अपने को भूलकर कहते हैं—

बेखुदी से गई कहाँ हमको देर से इतज़ार है अपना ।

तालिब भी इस आत्म-विस्मृत अवस्था को इस प्रकार कह गये हैं—

हम वहाँ हैं जहाँ से हम को भी

कुछ हमारी खबर नहीं आती ।

इसी फना की अवस्था के विरुद्ध सत्पक्ष को बका कहते हैं अर्थात् आत्म-राम ईश्वर की प्राप्ति है । सूफीमत में इसी अवस्था को प्राप्त करना जीवन का चरम लक्ष्य है । यही जीवात्मा अपने मूल से मिल जाता है । यही उसे ससार की वास्तविकता का पता प्राप्त होता है । ऐजाज ने कहा है कि जिन्हें अपना भी भान नहीं, जो अपने को भुला चुके हैं, वास्तव में ससार की वास्तविकता का पता उन्होंने ही पाया है—

उन्हीं को दुनियाँ की सब खबर है जिन्हें कुछ अपनी खबर नहीं है ।

उपरिलिखित विवेचन से हम इस परिणाम पर आते हैं कि उर्दू-साहित्य का ध्यान भग काव्य भी सूफी-भावना से श्रोतप्रप्त है । एक तो कवि स्वयं ही स्वच्छन्द प्रकृति का होता है और दूसरे उस पर उदार भावना का प्रभाव हो तब तो वह और भी रयतन्त्र हो जाता है । उदारता उसके हृदय की देवी हो जाती है और फिर वह भाव-संकोच की शृङ्खलाओं से आवद्ध नहीं रह सकता । उर्दू कवियों पर भी प्रारम्भ से जो सूफी प्रभाव रहा उसने उन्हें विशालहृदयता दी और साथ ही शरीरगत की सीमाओं का उल्लंघन करने का साहस प्रदान कर उन्हें विश्व-प्रेम का पुजारी बनाया । उन्होंने भली भाँति समझ लिया था कि शरीरगत तो केवल अन्धायुग्ध सिर झुकाने के बराबर है तथा वास्तविकता तो उस विद्वारमा में ही मन लगाना है जिसका प्रकाशमय रूप-रौप्य विद्व के कण-कण में दृष्टिगोचर हो रहा है । वही सब का स्रोत है अतः उसी में लीन हो जाना ही जीवन की सार्थकता है । जब वही है और सब स्वप्नमात्र है तब भावृति, वेप-भूषा, भाषा, स्थान एवं मत-मतान्तर के भेद में मनुष्यों में भेद ही

कही ? इसीलिए उदार उर्दू कवियों ने भी मन्दिर-मस्जिद, बाबा-आशों, जनेऊ, आ
तथा हिन्दू-मुसलमान में कोई भेद न देखा और यह समझ लिया कि सभी उर्दू के
हैं अतः सभी उर्दू की प्राप्ति के लिए विवश हैं तथा साधन निम्न-निम्न होते हुए
सभी उर्दू और यात्रा कर रहे हैं । उर्दू के परिष्कारान्वय उर्दू कवियों ने अनेक स्था
में बड़े मनोहर उपदेश दिये हैं, जिनमें मनुष्य के बान्धविक गुणों का परिचय मिल
ता है । प्राज्ञिक ने निम्न पद्य में बड़े सुन्दर शब्दों में मानव-वर्त्तव्य को सुझाया है ।
कहते हैं कि यदि तुम ने कोई बुरा कहे तो जान भी न दो और यदि कोई बुरा करे ।
उसने कही ठक नहीं तथा यदि कोई उन्माध पर चले तो उसे रोक दो और यदि कोई
अनर्पण करे तो उसे क्षमा कर दो—

न सुनो गर बुरा कहे कोई, न कहो गर बुरा करे कोई ।

रोक लो गर चले गुनगुन कोई, बन्दा दो गर क्षमा करे कोई ॥

मान-निन्दा पर ध्यान ठक न देना, अपकारों में कुछ न कहना तथा निःप्रतीक
उन्माध-नन्दा को सन्मार्ग पर लाना और अपराधों को क्षमा कर देना उदारता के लक्षण
हैं । इन शब्दों में सकृच्चितता की तिलाजनि दे दी गई है । अमुक्त इस विशालता ने
मन्दिर में दूसरा कोई नहीं है, सभी अपने प्रियतम के रूप हैं अतः कोई वाद्विद नहीं ।
और बर्दे ने लिखा है कि तू किसी को निम्न न समझ । यदि तुझे कोई दूसरा दृष्टि
गोचर होता है तो उसमें अपने प्रियतम की ही निहार और यदि कोई बन्दा दृष्टिपथ
में आवे तो उसमें खुदा की ही देख—

बेगाना गर नज़र पड़े तो आशाना की देख ।

बन्दा गर आवे सामने तो भी खुदा की देख ॥

उपरोक्त उदाहरणों से स्पष्ट होता है कि यह उर्दू (सूरी) साहित्य इस्लामी
शरीफत का प्रतिनिधि नहीं बल्कि मनुष्यमात्र की गुनता का प्रतिपादन है । इस दृष्टि
से हम यह कह सकते हैं कि भारत की विविध सभ्यता का यह निर्यन्त दर्पण है जिसमें
इस्लामी शरीफत के मूल पर भारतीयता का प्रतिबिम्ब प्रामाण्य है ।

अष्टादश पर्व उपसंहार

निश्चित देश, काल तथा धर्म का सहारा लेकर एक निश्चित जाति द्वारा प्रसारित होने से सूफीमत ने मुस्लिम रहस्यवाद का नाम अवश्य पाया परन्तु इसमें जो भावना व्याप्त हो रही है वह किसी एक देश, एक स्थान, एक धर्म और एक जाति से सम्बन्ध नहीं रखती। यही कारण था कि नूतन धर्म के गत्ता में भाते ही तलवार का भय विद्यमान रहते हुए भी उसी के अनुयायियों के मध्य उन्हीं के द्वारा प्रतिपासित विधि-विधानों एवं बाह्याङ्गमयों के विरुद्ध इसने अपने आकार को फैलाया, जिसकी विशालता में भी इस्लाम के विरुद्ध भय के स्थान पर वह धाकप्रेमपूर्ण सौन्दर्य था कि जिसने अपनी छटा को एक बार यूरोप के पश्चिम से लेकर एशिया के सुदूर दक्षिण-पूर्वी देशों तक छिटका दिया। यह तो एक प्रकाश-स्तम्भ है जिसके प्रकाश में सभी बिना किसी भेद-भाव के अपने-अपने मार्ग को देख पाते हैं। इसकी तरलता में कठोरता है, न मनुचितता और न इसे किसी देश, जाति या धर्म की सीमा ही बाध कर सकती है। यह तो एक नैसर्गिक भावना है जिसकी सर्वग्राहकता ब्रह्म की भाँति समस्त ब्रह्माण्ड में व्याप्त हो रही है। इसीलिए जहाँ भी इसका सदेश पहुँचा, वहाँ बला किसने उसका स्वागत न किया? सदेव भी प्रेम का और वह भी ईश्वरीय।

सूफियों का ईश्वर किसी एक जाति या धर्म का विशेष गुणों से युक्त अल्लाह, गौड, राम अथवा अन्य किसी सत्कारूप ईश्वर नहीं है। वह न किसी एक स्थान पर बैठा है, न अवतार लेता है और न शासनाधीन की भाँति कहीं से विश्व का संचालन करता है। यह तो एक व्यापक शक्ति है जिसे किसी भी निश्चित नाम से पुकारा जा सकता है। हम सब उससे पृथक् नहीं हैं। वही हमारा स्रोत है अतः हिन्दू, मुसलमान, ईसाई, जैन, बौद्ध और पारसी नाममात्र के ही भेद हैं। सभी का लक्ष्य विविध साधनों से एक ही स्थान पर पहुँचना है और वह है अपन भूत विज्ञात्मा से एकत्वता। जाप सुमरनी पर हो या सड़ताल बजाकर, आराधना मन्दिर में हो या मसजिद में अथवा किसी अन्य स्थान में और अन्य रूप से ही तथा एकान्त में तपश्चरण किया जाय या समाधि लगाई जाय परन्तु इन सब का उद्देश्य एक ही है। उसका नाम आत्मबोध, ईश्वर प्राप्ति, सत्ता से मुक्ति, निर्वाण, महामिलन एवं साक्षात्कार कुछ भी कहा जा सकता है। भेद तो केवल नाम में ही है अन्तर्भावना में नहीं। इसीलिए ईरान आदि देशों में आर्य धर्म के सम्पर्क से विकसित होकर जब सूफीमत भारत में आया तो उसने

अपने को यहाँ के सचि में डाल लिया । भक्ति-मार्ग के विविध साधनों में उन्मुक्त साधन को ग्रहण कर दिव्य प्रेम का संदेश दिया और बताया कि इसी प्रेम द्वारा हमें उ विद्वान्मा की भाँती मिल सकती है जिसके बिना हम तुम ही नहीं पत्नी-पत्नी तक विवश हो रहो है ।

सूफीमत में ईश्वर के अतिरिक्त सब कुछ न कुछ है अतः देव, धर्म और जाति आदि के भेद भी न के तुल्य ही हैं । सम्पूर्ण मानव-जाति ही एक जाति है, विश्व का सचाई-सार ही एक मानव-धर्म है और ब्रह्माण्ड ही एक देव है । इसलिए देव, धर्म या जाति के नाम पर लड़ना कोरी भ्रष्टता है, मानसता का हनन है और ईश्वरीय आनन्द का साधन उन्मूलन है । सूफियों ने इसी भावना से प्रेरित होकर पारसी, हिन्दी, उर्दू आदि सभी भाषाओं द्वारा एक ही प्रेम का संदेश सुनाया । यही तो मनुष्य एक स्तर पर आकर बैठता है और अन्धकार के अभाव में प्रकाश द्वारा सम्मार्ग पर चलता हुआ अपने प्रियतम की ओर ही प्रस्थान करता है ।

विश्व के सभी महात्मा यद्यपि में मूछी ही हैं । वे विविध देश, देश भाषाओं में कानानुसार विभिन्न तारों पर एक ही राग गाते हैं । राम, कृष्ण, बौद्ध, महावीर, ईसा, मुसा और मुहम्मद आदि सभी महात्मा एक ही संदेश लेकर आये थे और वह था नश्वर ससार से नागा छोड़कर विद्वान्मा में मिल जाना । वह मन्दिर-मस्जिद आदि पूजा-स्थानों एवं कावा-काफी आदि तीर्थों में निमने वाला नहीं है । वह तो निर्मल हृदय में ही निवृत्त है अतः मन्त्र से विरक्त होकर केवल धर्म से प्रेम करते हुए उसकी वही पर कोजना चाहिए । उन्मुक्त देवदूतों एवं महापुरुषों की भाँति सहस्रों साधु-सन्तों ने यही उपदेश दिया है और भविष्य में भी यही संदेश सुनाई देना होगा ।

सूफीमत ने दिव्य प्रेम की भाव में जो दिव्य-प्रेम का पाठ पढ़ाया है वह मानव-समाज के लिए ही नहीं प्राणिमात्र के लिए एक वरदान है । दया, क्षमा, सहानुभूति और सहकारिता आदि महान् गुण विश्व प्रेम से ही अनुभव हैं । इनके अभाव में हिंसा, अशान्ति, स्वेयं सदा अन्य दुःखदर्शों का पग रखने का भी स्थान नहीं मिलता अतः विश्व-प्रेमी का हृदय सर्वत्र निर्मल हुआ करता है और वही सच्चा ईश्वर प्रेमी होता है । वर्तमान काल में महात्मा गांधी इनके पूर्ण आदर्श थे । उनके सम्मार्ग में यही पूरा भावनाओं की अन्तिम-विश्व की, जिसे समस्त स समस्त सदा । विश्व की अन्तिम-विश्व सम्मार्ग की ही सम्मार्गों द्वारा उठी संदेश का प्रकाश करती है जिसके अभाव में मनु पर दृष्ट होते हैं परन्तु फिर भी दुःखों की समझ नहीं होती । काल्प में आधुनिक की आकाश स्थानों सूफीमत के आधार पर ही आ गयी है । आगे उगे किसी भी नाम से पुकार सकते हैं परन्तु उनकी अन्तिम-विश्व एक ही रहती ।

प्रकृति भी मूक भाषा में अपने वण-वण से इसी संदेश को देती है। यही कारण है कि प्रकृति का प्रेमी यदि उसमें एक व्यापक चेतन सत्ता का आभास पाता है और उस मूक भाषा को समझकर स्वयं भी वही राग अलापने लगता है। यदि इसीलिए धर्म-पुस्तकों की आज्ञा का अनुचर नहीं रहता। उसे तो ईश्वरीय सौन्दर्य के वैभव से परिपूर्ण सम्पूर्ण प्रकृति ही धर्म-पुस्तक दीख पड़ती है। वह उसे ही पढ़ता है और विषमता से परे समता का राग गुनाता रहता है। इसी को हम ईश्वरीय प्रेरणा कह देते हैं ऋषि-मुनियों एवं पैगम्बरों को यही प्रेरणा प्रचुर मात्रा में प्राप्त हुआ करती है।

इस प्रकार सूफीमत को हम एक विश्व धर्म कह सकते हैं क्योंकि इसका सार विश्व का सार है। इसकी शब्द-ध्वनियां सर्वत्र समान रूप से पड़ती हैं अतः यहाँ सभी समान हैं। भिन्न-भिन्न मत दूसरों को पराया बताते हैं परन्तु यह परायों को भी अपना बताता है। यद्यपि सभी नाम से आज इसका ह्रास सा दीख पड़ता है परन्तु सत्सार में शान्ति दूतो एवं शान्ति सत्सामर्थों ने इसी की भावना का तो प्रचार ही रहा है तथा शान्ति के उपायों में नाम भेद से इसी के प्रेम-मार्ग का बोलबाला है। ठीक भी है, इससे अतिरिक्त शान्ति भी कहाँ है ? भेद-भाव से परे प्रेम के साम्राज्य में ही तो शान्ति पैर पसारकर सोती है और चैन की बड़ी बजती है। इसके अतिरिक्त सब कुछ कोलाहल-पूर्ण है—युद्ध, बलह और हलचल से परिपूर्ण नितान्त मरुस्थल है।

सत्सार में प्राणिमात्र का अध्ययन मनोवैज्ञानिकों को इस निष्कर्ष पर लाया है कि प्रेम का कोई न कोई रूप सभी में न्यूनाधिक रूप में विद्यमान है। इसलिए सभी में सहयोग की भावना मिलती है। क्रोध, दोह आदि मानसिक विकारों को छोड़कर प्राणियों में सुख और शान्ति की चाहना भी इसीलिए है। यह भाव सदैव से है और सदैव रहेगा। भविष्य में सूफीमत की उपयोगिता इसी में है कि शुष्क और विपन्न प्राणियों को वह प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से इसी नाम या भिन्न नाम द्वारा प्रेम और शान्ति का पाठ पढ़ाता रहेगा। यह कहा जा चुका है कि सूफीमत में जो अन्तर्निहित भावना है वह सार्वत्रिक एवं सार्वकालिक है अतः अभिधान से कोई प्रयोजन नहीं। भविष्य में जब भी प्रेम प्रचार, शान्ति प्रयत्न, संगठन-कार्य एवं सहयोग विधान होंगे उसमें सूफीमत की भावना काय कर रही होगी तथा प्रेम प्रचारक, शान्तिकारक, संगठन-वर्त्ता एवं सहयोग विधायक—चाहे वह पीर हो या पैगम्बर, कोई सत पुरुष हो या अवतारी—सभी के रूप में एक सूफी रहा हुआ होगा। वास्तव में बापू का रामराज्य अर्थात् सत्सार में स्थायी शान्ति-स्थापना प्रेम-मार्ग द्वारा ही हो सकती है।

सूफीमत की यात्रा में हम तीन मुख्य प्रस्थान पाते हैं—(१) अरब, (२) ईरान, और (३) भारत। ये सूफीमत के प्रस्थानत्रय कहे जा सकते हैं। इस मत ने अरब में ज्ञान-मार्ग सिखलाया, ईरान में आध्यात्मिक प्रेम अथवा भक्ति मार्ग की घोषणा की

मान्य में ज्ञान और नीति के आधार पर कर्म-मार्ग की प्रेरणा दी। कर्म-मार्ग से उत्पन्न यही है कि उन्होंने ऊँच नीच तथा गुणात्तन के मात्र को मिटाकर हिन्दु-मुसलमानों में भेद-भाव के स्थान पर निरंतरता की स्थापना की। इसके प्रतिरिक्त उन्होंने भागवत धर्म के रहस्यमय प्रत्यवाद की आध्यात्मिक व्याख्या की और हिन्दी-साहित्य को छायावाद एवं रहस्यवाद में विभूजित किया।

हिन्दी काव्य पर सूफ़ी विचारधारा का जो अनुज्ञ प्रभाव पड़ा है उसमें हिन्दी-सहित्य की बहुत समृद्धि हुई है। कवि-मार्ग की कविताओं में साधारण रूप को मिटाकर बिना निगरान की प्राप्ति का मार्ग-प्रदर्शन सुफीयन की अभिव्यक्ततात्मक शैली का ही परिणाम है। इस शैली के अनुज्ञ नामरूपादि सब साधारण परमायें सत्ता के प्रतीक हैं। इस प्रतीकाय की अभिव्यक्तता-शक्ति परमायें सत्ता के ज्ञान की प्राप्ति के लिए सहायक है इसीलिए मान्य है। इस प्रपंच शैली ने हिन्दी-साहित्य को यह मान पहुँचा कि परम्परागत साकारोपमना का त्याग किये बिना निराकार की उत्पत्ति का मार्ग प्रदर्शित हो गया। प्राचीन मर्यादा भी न टूटी और विचार भी प्राप्ति पड़ा। यही विचार-धारा आधुनिक हिन्दी-काव्य में छायावाद एवं रहस्यवाद के रूप में प्रस्तुति हुई, जिसने हिन्दी-काव्य की शोभा में चार पाँच नाश दिये। सूफीयता, मक़ोब, निरन्तर इन सबके स्थान में अब इसी विचारधारा के प्रभाव से उदात्ता, व्याकृता, सहिष्णुता तथा स्वातन्त्र्य की हिन्दी साहित्य में श्री-बुद्धि हुई और भविष्य में होने की धारा की जा सकती है।

इस उपयोगिता और महत्ता की दृष्टि में रखते हुए मैंने इस विषय की पुनः तथा नैतिक भावना से सम्बन्धित रूप में प्रतिपादित किया है। निरन्तर आदि विद्वानों द्वारा मान्य सूफ़ी शब्द की मूल (ऊन) में व्युत्पत्ति के प्रति मेरी उद्देश्य में भी यही कारण है क्योंकि इनकी प्रामाण्य भावना और महान् विद्वान् के अनुयायी एवं प्रचारक का सूफ़ी धर्मिष्ठान केवल ऊँचो दम्भ के आधार पर बना हो, यह उपयुक्त ज्ञात नहीं होता। इसमें परम सौन्दर्य अर्थात् ज्ञान (म० स्वभाव) से इसके वास्तविक नवाय में मैंने अपनी रचि प्रदर्शित की है क्योंकि सूफ़ी अन्तर्दृष्टि में ही हृदय में ईश्वरीय प्रकाश का अनेक रूप से साक्षात्कार करने है। अरब, मीरसा, निश्र, फारस एवं स्पेन आदि स्थानों में विविध विचारधाराओं ने प्रभावित होकर तथा विकास को प्राप्त होकर भी इस मत ने विज्ञान-हृदयना को न छोड़ा तथा पुनः भारत में प्रवेश पाकर यही के वातावरण में इसने उसी उदात्तता से नवजो प्रेम का पाठ पढ़ाया—इसके इतिहासमय विविध विवेचन में तथा इस मत के उज्ज्वल विद्वानों के प्रतिपादन में भी मुझे इनकी महती उपयोगिता ने ही प्रेरणा दी है।

ऐसा महान् एवं उपयोगी विषय हिन्दी में अब तक अधिकतर उपेक्षित-सा हो चुका है। यद्यपि श्री चन्द्रबोी पांडे ने अपनी 'सूफीयत अथवा तपस्विक' नामक पुस्तक में

सूफीमत का विशद विवेचन किया है तथापि उन्होंने केवल मोटे रूप में ही उसे व्याख्यात किया है। भारतीय सूफियों ने यहाँ की विचारधाराओं से प्रभावित होकर हिन्दी में प्रेमात्मानक एवं मुक्तव्य शब्दों द्वारा सूफीमत के सिद्धान्तों को जिस रूप में रखा उसको उन्होंने नहीं छुड़ा है। इनके अनिरिक्त विविध इतिहास की पुस्तकों में इस विषय के केवल संकेत ही मिलते हैं। श्री रामचन्द्र शुक्ल आदि विद्वानों ने जायसी तथा मरमुहम्मद आदि की कुछ रचनाओं का सम्पादन करते हुए उनकी भूमिका में तत्तद रचना में प्रतिपादित सिद्धान्तों का सुंदर चित्रांकन किया है परन्तु उन्होंने भी सामूहिक रूप में वही भी हिन्दी में सूफी-साहित्य के आधार पर निश्चित एवं सारभूत सिद्धान्तों की खोज नहीं की है। मैंने इस दुष्कर कार्य को अपने हाथ में लिया और यत्न-पूर्वक खोज की है।

मैंने इस विषय को सूफीमत के निवास से विवास तक की पृष्ठभूमि के साथ भारत में प्रवेश से लेकर मध्यकाल से भव तक का पर्यालोचन करते हुए तथा सिद्धान्तों की खोज के साथ-साथ इसके व्यापक प्रभाव को भी दर्शाते हुए, प्रतिपादित किया है। मुझे सूफीमत के प्रभाव की व्यापकता में कबीर, मीरा आदि कवि आश्रय सा लेते देख पड़े तथा आधुनिक काल में छायावाद, रहस्यवाद एवं हालावाद आदि वाद भी कुछ सीमा तक उसी के प्रतिरूप जान पड़े अतः मैंने एक पृथक् ही पर्व लिखकर इस प्रभाव की महत्ता को प्रदर्शित किया है। उर्दू का मूल हिन्दी ही है अतः उर्दू साहित्य पर भी इस प्रभाव को बतलाते हुए सिद्ध किया है कि वहाँ शरीरगत का नहीं हृदीकृत का राज्य है। वास्तव में यह तो वह सचाई है जो सदैव और सर्वत्र किसी न किसी रूप में विद्यमान रहती है।

कही कही पर मैंने विद्वानों से मतभेद होने पर अपने विचार प्रकट किये हैं तथा अपनी शैली से उन्हें व्याख्यात किया है। श्री रामचन्द्र शुक्ल आदि विद्वानों ने सगुण का प्रयोग साकार एवं निगुण का निराकार के लिए किया है। परन्तु मेरी दृष्टि में यह एक भूल हुई है, जिसका अनुकरण अन्य सभी लेखकों द्वारा अन्धाधुंध किया गया है। निराकार भी सगुण हो सकता है। यदि निराकार को निर्गुण ही माना जाय तो उसमें किसी गुण का आरोप नहीं हो सकता अतः वह प्रम और सौन्दर्यरूप न होकर प्रीति का विषय भी नहीं हो सकता। निर्गुण निराकार ब्रह्म भक्ति का विषय नहीं हो सकता और सगुण (साकार) ईश्वर राम-कृष्ण आदि भिन्न भिन्न रूपों में अवतरित होने के कारण व्यक्तिगत हो जाता है अतः साम्प्रदायिकता का केन्द्र बनकर अर्थात्, कलह और वैमनस्य का कारण होता है। सूफियों ने प्रेम मार्ग के अनुगामी होने के कारण गुणों का आरोप कर निराकार ब्रह्म को अपनाया। इस मान्यता में प्रेम-संरक्षण भक्ति भी सम्भव है और साम्प्रदायिकता की दुर्गन्ध भी नहीं आने पाती। इस तथ्य पर मेरी

हृष्टि परी धन मेने इस भून को सुधारने का प्रयत्न किया है । प्रणय प्रेमीय की प्रेम-साधना का आधार ही नहीं रहता । यही क्यों, कबीर आदि ज्ञानमार्गी सन्त तथा मीरा आदि कृष्ण-भक्तों के मृदुल्यामय पदों में प्रेमोपासना प्रवृत्त हो जाय तथा शून्याम के अन्वाह का स्वस्व भी स्याद्यन्त, विवेचित न हो सकेगा क्योंकि यही निराकार होता हुआ मगुन ही है । यहाँ इनका मैं अवश्य कहूँगा कि श्री रामचन्द्र गुह्य की उत्पत्ति भून का कारण मध्यकालीन व्यक्तियों का उन्हीं श्रवणों में उन शब्द का प्रयोग है ।

इसके प्रतिरिक्त मैंने इस मान्यता को भी मूल्य नहीं दिया है कि सूफी लोग ईश्वर की पत्नी समझकर प्रेम-साधना करने हैं । विद्वानों में यह भी एक भ्रमप्रसूत धारणा बनी हुई है कि वे ज्ञानमार्गी तथा प्रेममार्गी सन्तों का प्रेम-साधना में परस्पर में दिताने हुए प्रति-पत्नी-भाव के विपर्यय पर चल देते हैं अर्थात् कहते हैं कि कबीर आदि ईश्वर को पति और स्वय को पत्नी मानकर तथा सूफी ईश्वर को पत्नी एवं अपने को पति मानकर साधना के पतनानी हैं । उनके अनुसार कबीर आदि की मान्यता भारतीय पद्धति के अनुकूल है तथा सूफियों की प्रतिकूल । ऐसा कहना भ्रममूलक ही है । प्रेम-साधना में 'कृष्ण की प्रसन्नता के लिए रागा का रूप धारण करना अपना निजजन की प्राप्ति के लिए अपने को 'बदुरिया' समझकर प्रिय के लिए तदपना या ईश्वर की प्रियतमा का रूप देकर और स्वयं उनके प्रेमी बनकर विह्व-विकल रहना' कोई भय नहीं रखता । ये तो प्रतीकमात्र हैं । प्रेम करता है, किसी भी रूप में नहीं, कोई अन्तर नहीं । यदि पकान्त उपर्युक्त कथन मान लिया जाय तो सूफियों में राबिया आदि स्त्रिया तथा भारतीय भक्त कवियों की प्रेम-पद्धति का स्वस्व क्या होगा ? क्या राबिया ने पनि बनकर प्रेम-साधना की थी तथा अन्तों की साधना में प्रकृति-विपर्यय में अस्वाभिकता न आ जायगी ? इनमें यह मानना पड़ेगा कि प्रेमीरासना में किसी भी रूप में प्रति-पत्नी-भाव बन्तुन कोई मूल्य नहीं रखता । यह तो साधना की एक मगनी है, किन्तु श्रेय एक ही है और वह है प्रेम द्वारा ईश्वर से एका-कारता ।

इस विषय के विषय रहस्यमय शौन्दर्य का चित्रावन नतल दोग में मैंने किया है, मुझे आशा है कि विद्वानों को मनोपाद्य होगा । अन्त में मैं यह कहकर समाप्त करना हूँ कि यह विषय जितना सुन्दर है उतना ही उपादेय है क्योंकि विद्व-शान्ति का उदाय विश्व-प्रेम में ही है और वह विद्व-प्रेम दिव्य प्रेम का ही प्रतिरूप है, जिसकी छटा हमें प्रेममार्गी हिन्दी-साहित्य में विपुल रूप में दृष्टिगोचर होती है ।

परिशिष्ट १

प्रमुख अमरातीय सूफी सन्त

- राबिया (आठवीं शताब्दी का मध्य)
 अबू हाशिम (७७८ ई०)
 अबू याजीद (बायजिद) — ८१५-८१२ ई०
 अबू सुलेमान (८३० ई०)
 अबू-सईद-अल् खराज (९वीं शताब्दी का उत्तरार्ध)
 घुलन (९वीं शताब्दी का उत्तरार्ध)
 अबुल हसन-अल्-नूरी (९०७ ई०)
 जुनेद (९१० ई०)
 मसूर-अल् हल्लाज (१०वीं शताब्दी का पूर्वार्ध)
 अबू बक्र शिब्ली (९४६ ई०)
 अबू अब्द-अल्-घिदानी (निघन-काल ९६६ ई०)
 अबू तालिब (९९६ ई०)
 अबू सईद बिन अबुल खैर (९६७-१०४९ ई०)
 अल् गजाली (१०५९-११११ ई०)
 हुजवीरी (११वीं शताब्दी का उत्तरार्ध)
 कुशेरी (१०७४ ई०)
 अब्दुल कादिर जिलानी (१०७८-११६६ ई०)
 उमर खय्याम (११२३ ई०)
 सनाई (निघन-काल ११३१ ई०)
 फरीदुद्दीन अत्तार (११५७-१२३० ई०)
 मुहीउद्दीन इब्नुल अरबी (११६५-१२४० ई०)
 सादी (११८४-१२९१ ई०)
 इब्नुल फारिद (१२३५ ई०)
 दाख शयूख शिहाब अल दीन मुहराबर्दी (१३ वीं शताब्दी का पूर्वार्ध)
 जलालुद्दीन रूमी (१२०७-१२७३ ई०)

मदिम्वरी (१२५०-१३२० ई०)

बहुत अल्प नक्काद (निधन-काल १३८८ ई०)

द्वितीय (निधन-काल १३२० ई०)

त्रितीय (१४१० ई०)

चतुर्थ (१८१८-१४६२ ई०)

परिशिष्ट २

प्रमुख भारतीय सूफी सन्त

(चिश्ती सम्प्रदाय)

- मुहीउद्दीन चिश्ती (सन् ११६२ ई०)
- कुतुबुद्दीन बल्लियार काकी
- शेख फरीदुद्दीन दाकरगज
- निजामुद्दीन ओलिया (१३वीं शताब्दी का पूर्वार्ध)
- अलाउद्दीन अली अहमद साबिर
- शेख सलीम (सन् १४७२ ई०)

(सुहरावर्दी)

- बहा-अल्-हक बहाउद्दीन जकरिया (११७०-१२६७ ई०)
- जलाल अल्दीन तबरीजी (१२४४ ई०)
- सैयद जलालुद्दीन सुल्लपोश (१२६१ ई०)
- सईद जलाल (असदुल अहमिया)
- यरहान ए-अल्दीन कुतुबे आलम (१४५३ ई०)
- आदु अलालुद्दीन
- बाया फर अल्दीन

(कादरी)

- सैयद बन्दागी मुहम्मद गीथ (१५वीं शताब्दी का अन्त)
- शेख मीर मुहम्मद-मियाँ मीर—(निघन-काल १६३५ ई०)
- ताज अल्दीन (१६६८ ई०)

(नक्शबन्दी)

- शेख अहमद फाहकी (निघन-काल १६२५ ई०)
- ख्वाजा मुहम्मद बाकी बिल्लाह वीरग (निघन-काल १६०३ ई०)

(अत्तारी)

- मुहम्मद गीथ (१५६२ ई०)
- वजोह अल्दीन गुजराती (१५६६ ई०)
- शाहे पीर (१६३२ ई०)

परिशिष्ट ३

अ—हिन्दी के प्रमुख सूफी कवि एवं उनके काव्य

कवि	काव्य	रचना-काल
कुतुबन	मृगावती	हिजरी सन् ६०६ (सन् १५०१ ई०)
मन्नन	मधुमालती	जामसो से पूर्व
जायसी	पदमावती (पदमावत)	हिजरी सन् ६२७ ई० (सन् १५२० ई० प्रारम्भ काल) (सन् १५४० ई० समाप्ति काल)
• „	आखिरी कनाम	हिजरी सन् ६३६ (सन् १५२८ ई०)
„	सतरावट	
उसमान	चित्रावली	हिजरी सन् १०२२ (सन् १६१३ ई०)
शेख नबी	ज्ञान दीप	सन् १६१६ ई०
शाह बरकतुल्ला	प्रेमप्रकाश	सन् १६६८ ई०
नामिम शाह	इसु जवाहिर	सन् १७३१ ई०
मूर मुहम्मद	इन्द्रावती	हिजरी सन् ११५७ (सन् १७८४ ई०)
•	अनुराग बाँसुरी	हिजरी सन् ११७८ (सन् १७६४ ई०)
फाजिल शाह	प्रेम रत्न	सन १८४८ ई०

आ—सूफीमत से प्रभावित सन्त गुरु कवि

ज्ञानमार्गी	कृष्णोपासक	आधुनिक काल
बबीर		ब ममी
दादू	मोरा आदि	दादावादी,
मारी		रहस्यवादी
हरिया	•	गुरु
बुन्ना माहिब		हातावादी कवि
बल्हेनाह आदि		(प्रतिनिधि महादेवी वर्मा)

परिशिष्ट ४

कतिपय अरबी, फारसी एवं सूफी पारिभाषिक शब्द

अमल (बुद्धि)	जहाद (नफ्स के विरुद्ध युद्ध)
अन्लाह (ईश्वर)	जात (भूल सत्ता)
आधिद (उपासक)	जाहिद (एकान्तप्रिय प्रेमी)
आरिफ (ज्ञानी)	जिक्र (जाप)
इलहाम (देववाणी)	तरीकत (अनुभव)
इत्म (बौद्धिक ज्ञान)	तवक्कुल (ईश्वरीय विश्वास)
इश्क (प्रेम)	तसब्बुफ (सूफीमत)
इश्के मजाजी (सांसारिक प्रेम)	तौबा (पश्चाताप)
इश्के हकीकी (ईश्वरीय प्रेम)	तौहीद (एक ईश्वर पर विश्वास)
उर्स (पीरों की समाधि पर लगने वाला मेला)	दरगाह (भक्तबरा)
ओलिया (पहुँचे हुए मुस्लिम सन्त)	दरवेश (फकीर)
कमाल (पूर्णता गुण)	धिक्क (स्मृति, जाप)
कयामत (निर्णय का दिन)	नफ्स (वासनापूर्ण आत्मपक्ष)
कल्ब ((हृदय)	नमाज (प्रार्थना, मजन)
कव्वाल (गायक)	नासूत (विकास की प्रथम स्थिति)
कुन (होजा)	पीर (गुरु)
खफी (जिक्र का एक भेद, मनन एवं चिन्तन,	फवद (आत्मभाव के पूर्ण विनाश की अवस्था)
खानकाह (आश्रम)	फना (आत्मलय की अवस्था)
गजल (एक छन्द)	फना भल् फना (फना की उच्चतरे अवस्था)
जकात (दान)	फरिस्ता (देवता)
जयरूत (विश्वास की तृतीय स्थिति)	वका (परमात्मरूपता)
जमाल (सौन्दर्य गुण)	मकामात (स्थितियाँ)
जलाल (गौरव गुण)	मजार (समाधि, कब्र)
जलो (जिक्र का एक भेद, उच्च स्वर से नामोच्चारण)	मलकूत (विकास की द्वितीय स्थिति)

मसनवी (एक छन्द, कथा काव्य)
 मारिकत (रहस्यज्ञान)
 मातृक (प्रियतम)
 मुरशिद (गुरु)
 मुरोद (शिष्य)
 मोमिन (मालिक से पूर्व की स्थिति)
 रमजान (वह मार जिसमें मुहम्मद माहब
 का ईश्वरुय प्रेरणा मिली थी)
 रमूल (पञ्चमर)
 खाई (एक छन्द)
 रूह (माना)
 रोडा (उपवास)
 साइलाह इस्तिलाह (ईश्वर के अनिरिकत
 दूसरा कोई नहीं)
 सातूत (विकास की चतुर्थ स्थिति)
 बन्द (सहजानन्द)
 धली (धौलिया का एक वचन)
 बस्त (ईश्वर से भ्रमेदावस्था)
 बहदनुम बन्दू (ईश्वर से मिल बुद्धि नहीं)
 शरीमत (विधि-विधान)
 साह (सहजानन्द की पणनाया)

दोष (धर्म गुरु)
 मक (पवित्र)
 सफा (पवित्र)
 सफय (धरत की एक जाति)
 सरं (हृदय का प्रतस्मान)
 मनावत (पञ्चांगिक नमाज)
 मायी (सधुपायविज्ञा)
 मानिक (नवनिर्मित साधक)
 सिहोब (अध्यात्मिक गुरु के लिए प्रयुक्त
 शब्द)
 सिफान (गुण)
 मुक (तन्तूनना में उमादावस्था)
 मुस्क (चबूतरा)
 सफ (जल)
 हा (बान्धविमत्ता से परिचिन)
 हवीउत (वास्तविक ज्ञान)
 हज (मक्का की यात्रा)
 हवीबुन्ना (ईश्वर का प्यारा)
 हान (ईश्वर में लग्नयता)
 हाहूत (विकास की अन्तिम स्थिति)
 हुन (मौन्दय)

परिशीलित ग्रंथावली

(BIBLIOGRAPHY)

आंगल ग्रंथ

- A History of Persian Literature, Vol. 1 & 2* : Edward G. Browne
- Al-Ghazzali, the Mystic* : Margaret Smith, M.A.D. Lit.
- A Literary History of the Arabs* : Reynold A. Nicholson, M.A.
- An Introduction to the History of the Sufism* : Arthur J. Archerry Lit. D.
- An Introductory History of Persian Literature* : Rev. Joel Walz Lall, M.A.M.O.L
- Arabic Thought and its Place in History* : De Lacy O' Leary, D.D.
- Buddhism* Dr. Paul Dahlke.
- Buddhism in Christendom* Arthur Lillie.
- Buddhist Meditation* G. Constant Lounsbury.
- Celtic Religion* Edward Anwyl, M.A.
- Christian Mysticism* William Ralph Inge K.C.V.O., D.D.
- Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* Duncan B Macdonald, M.A. D.D.
- Encyclopaedia Britannica, Vol. 21.*
- Encyclopaedia of Islam, Vol 4* Edited by M. Th Houtsma, A. J. Wensmoh, H A R Gibb, W. Hoffening and E. Levi-Provençal
- Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 11 & 12.* Edited by James Hastings
- Hindu Mysticism* Mahendra Nath Sircar.
- History of Mediaeval India* Dr. Ishwari Prasad, M.A. D. Lit
- History of Urdu Literature* Rambabu Saxena.
- In an Eastern Rose Garden, Published by the Sufi Movement*

- Islam and Zoroastrianism* . Khwaja Kamaluddin.
Islamic Sufism . Sirdar Iqbal Ali Shah.
Kundalini (An Occult Experience) : G.S. Arundale
Lectures on the Origin and Growth of Religion Mex Muller,
 K. M.
Mohammad, Buddha and Christ . Marcus Dods, D.D.
Mohammad the Prophet Maulana Muhammad Ali, M.A LL B.
Mysticism East & West Rudolph Otto.
Mysticism . Evelyn Underhill
Mysticism, Old and New ; Arthur W. Hopkinson.
Oriental Mysticism . E. H. Palmer
Outlines of Islamic Culture, Vol. I. . A.M.A Shustery.
Outlines of Islamic Culture, Vol. II. A.M.A. Shustery.
Persian Literature . Reuben Levy, M.A.
Rabia the Mystic Margaret Smith, M.A. Ph. D.
Shah Barakat-Ullah's Contribution to Hindi Literature .
 Dr. Laxmidhar Shastri, M.A. Ph D.
Shinto (The Ancient Religion of Japan) W. G. Aston,
 C.M G , D. Lit.
Studies in Early Mysticism (In the near and Middle East) :
 Margaret Smith, M.A Ph D.
Studies in Islamic Mysticism Reynold Alleyne Nicholson,
 Lit. D L.L.D.
Studies in Islamic Poetry R.A. Nicholson
Studies in Mysticism Arthur Edward Waite.
Studies in Persian Literature Hadi Hasan
Studies in the Quran Ishtiaq Hussain Qureshi, M.A.
Studies in the Relationship between Islam and Christianity,
 Looftuj Levonian.
Sufi Quarterly. Vol. I. . Ronald A L Mumtaz Armstrong.
The Glorious Quran Translated Normandale Pichthall
The History of Buddhist Thought Edward T. Thomas,
 M. A, D. Lit.
The Holy Bible.
The Idea of Personality in Sufism . R. A Nicholson Lit.
 D. L.L.D.

The Influence of Islam . E. J. Bolus, M.A B.D.

The Legacy of Islam : Sir Thomas Arnold and Alfred .
Guillaume.

The Life of Mahomet . Emile Dermenghem.

The Message (A Verbatim Report of a Lecture) given by
Inayat Khan.

The Metaphysics of Rumi : Dr. Khalifa Abdul Hakim,
M. A. Ph. D.

The Mystics, Ascetics, and Saints of India : John Campbell
Oman.

The Mystics of Islam Reynold A. Nicholson, M.A. Lit. D.

The Mystical Philosophy of Muhyid-ud din Ibnul 'Arabi' :
A. E. Affifi, B.A. Ph. D.

The Nirgun School of Hindu Poetry P. D Barthwal.

The Persian Mystics 'Attar Margaret Smith, M.A. Ph.D.

The Persian Mystics 'Jalaluddin Rumi F. Hadland Davis.

The Religious Attitude and Life in Islam Duncan Black
Macdonald, M.A. D.D.

The Religion of Ancient China Herbert A Giles, M.A.
LL.D.

The Religion of Ancient Egypt W. M. Flinders Petrie.

The Religion of Ancient Greece Tane Ellem Harrison.

The Religion of Ancient Palestine Stanley A Cook, M.A.

The Religion of Ancient Rome Cyril Bailey, M. A.

The Religion of Ancient Scandinavia W. A. Craigie, M.A.

The Religion of Babylonia and Assyria Theophilus
G. Pinches, LL.D.

The Spirit of Islam Amar Ali, Syed P C U.D. D.L. C.I.E.

The Sufi Movement Inayat Khan

The Theory of Mind as Pure Act Giovanni Gentile,
Translated by H. Wildon Carr, D Lit.

हिन्दी-ग्रन्थ

अनुराग बागुरी (नूरमुहम्मदद्वारा)

इन्दावती (नूरमुहम्मदद्वारा)

ईरान के सूफी कवि
कबीर का रहस्यवाद

कबीर ग्रन्थावली

कबीर कवनावली
गोरखवानी

चित्रावती (उसमानद्वारा)
जामली प्रभावली (पदमावत, भस्तरावट,
आखिरी कलाम)

तसव्वुफ अथवा सूफीमत
भारतीय अनुशीलन ग्रन्थ
मध्यकालीन भारतीय संस्कृति

मीरानवदावली

मामा
श्रीमद्भगवद्गीता रहस्य
संक्षिप्त सूरसागर

सतयानी संग्रह (भाग पहला)
मन्तयानी संग्रह (भाग दूसरा)
हिन्दी काव्यधारा

सम्पादक—भाबाम रामचन्द्र गुप्त

तथा श्री चन्द्रवती पाण्ड

सम्पादक—डॉ० इयाममुन्दरदास
बी० ए०

श्री चाँकेबिहारी तथा श्री कन्हैयालाल
डॉ० रामकुमार वर्मा

एम० ए०, पी एच० डी०

सम्पादक—डॉ० इयाममुन्दरदास,
बी० ए०

सम्पादक—श्री अयाध्यासिंह उपाध्याय
संपादक धीर टीवाकार—

डॉ० पीताम्बरदत्त बडवाल

एम० ए०, डॉ० लिट्०

सम्पादक—श्री जगमोहन वर्मा

सम्पादक—प० रामचन्द्र गुप्त
श्री चन्द्रवती पाण्ड

रायबहादुर महामहोपाध्याय
गौरीशंकर हीराचंद श्रोत्रा
सम्पादक—शुभधी विष्णुकुमारी
श्रीवास्तव 'मजु

शुभश्री महादेवी वर्मा
लोकमाय बाबगगाधर तिलक
सम्पादक—डॉ० बनीप्रसाद एम० ए०
पी-एच० डी०, डी० एस-सी०,

श्री राहुल सांकृत्यायन

हिन्दी साहित्य

डा० रामरमन भटनागर

एम० ए०, पी०एच० डी०

हिन्दी-साहित्य का भानोबनात्मक इतिहास

डा० रामकुमार वर्मा, एम० ए०

हिन्दी-साहित्य का इतिहास

प० रामचन्द्र गुप्त

हिन्दी-साहित्य की भूमिका

डॉ० राजारामप्रसाद द्विवेदी

संस्कृत-ग्रन्थ

ऋग्वेद

महाभारत

कठोपनिषद्

मुण्डकोपनिषद्

गीता

योगउपनिषद्

छान्दोग्योपनिषद्

पृथ्वीरूपयोगनिषद्

पानंजलयोग-सूत्राणि

निबन्ध-सहित

भागवत

श्वेताश्वतरोपनिषद्